
Cres
Cat Sci
entia
Vita
Exco-
latur



NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. WESTF.
XVII. BAND 5. HEFT

ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ

Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,5

Von
Dr. theol. Joseph Dey



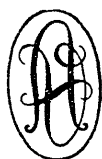
MÜNSTER i. W.
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINERTZ, MÜNSTER i. WESTF.
XVII. BAND 5. HEFT

ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ

Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,5

Von
Dr. theol. Joseph Dey



MÜNSTER i. W. 1937
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

NEUTESTAMENTLICHE A

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. M. MEINE

XVII. BAND 5. HEF

ΠΑΛΙΓΓΕΝ

Ein Beitrag zur Klärung
geschichtlichen Bedeutung

Von

Dr. theol. Joseph



MÜNSTER i. W.

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VE

CHE ABHANDLUNGEN
I. MEINERTZ, MÜNSTER i. WESTF.
D 5. HEFT

ΓΕΝΕΣΙΑ

ärung der religions-
deutung von Tit 3,5

Von

Joseph Dey



R i. W. 1937
CHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

IMPRIMATUR

Monasterii, die 30 Julii 1937

No. L 2601

Meis
Vicarius Episcopi Generalis



Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ

Meinen lieben Eltern

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit ist auf Anregung von Herrn Professor Dr. Wikenhauser entstanden. Ihm sei für seine freundliche Unterstützung, für wertvolle Angaben und Ratschläge herzlicher Dank ausgesprochen. Zu danken habe ich ferner der Hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Freiburg i. Br., die die Arbeit als Doktordissertation angenommen hat, Herrn Professor Dr. Meinertz für die Aufnahme in diese Sammlung und die Hilfe bei der Korrektur und Herrn P. Dr. Koester, dem Bibliothekar der philosophisch-theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main, der die Benutzung der dortigen Bibliothek jederzeit liebenswürdig gestattete.

Hofheim am Taunus, den 28. August 1937.

Joseph Dey.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

Altheim, Fr., Römische Religionsgeschichte III (Die Kaiserzeit) (Sammlung Göschen 1072), Berlin-Leipzig 1933.

Angus, S., The Mystery-religions and the christianity, London 1925.

— The religious quests of the Graeco-Roman world. A study in the historical Background of early christianity, London o. J. (1929).

Anrich, G., Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.

v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria, in: Philol. Unters. XI, Berlin 1888.

Barth, P., Die Stoa[3], Stuttgart 1922.

Bartmann, B., Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, Paderborn 1914.

Bauer, W., Das Johannesevangelium[2], in: Hb. z. NT 6, Tübingen 1925.

Belser, J., Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg i. Br. 1907.

Berreth, J., Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen. Tüb. Diss. 1931.

Bertrams, H., Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: Ntl Abh. IV, 4, Münster i. W. 1913.

Beyer, H. W., Rendtorff, H., Heinzelmann, G., Oepke, A., Die kleineren Briefe des Apostels Paulus[2], in: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 8, Göttingen 1935.

Böhlig, H., Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter, Göttingen 1913.

Bonhöffer, A., Epiktet und das Neue Testament, in: RVV X, Gießen 1911.

Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903.

— Die Himmelsreise der Seele, in: ARW 4 (1901) 136—196. 229—273.

— Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, in: Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A u. NT, N. F. 6, Göttingen 1915.

Brandt, W., Die jüdischen Baptismen, in: ZatW Beih. 18, Gießen 1910.

Bräuninger, Fr., Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Berl. Diss. 1926.

Brögelmann, E., Hellenistische Mysterienreligionen, Hannover 1927.

Brüne, B., Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume, Gütersloh 1913.

Büchsel, Fr., Das Evangelium nach Johannes[2], in: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 4, Göttingen 1935.

— Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926.

Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4], Tübingen 1925.

Clemen, C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments[2], Gießen 1924.

— Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, Gießen 1913.

Inhaltsverzeichnis.

Literaturverzeichnis.

Altheim, Fr., Römische Religionsgeschichte III (Die Kaiserzeit) (Sammlung Göschen 1072), Berlin-Leipzig 1933.
Angus, S., The Mystery-religions and the christianity, London 1925.
— The religious quests of the Graeco-Roman world. A study in the historical Background of early christianity, London o. J. (1929).
Anrich, G., Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894.
v. Arnim, Quellenstudien zu Philo von Alexandria, in: Philol. Unters. XI, Berlin 1888.
Barth, P., Die Stoa[3], Stuttgart 1922.
Bartmann, B., Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte, Paderborn 1914.
Bauer, W., Das Johannesevangelium[2], in: Hb. z. NT 6, Tübingen 1925.
Belser, J., Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus, Freiburg i. Br. 1907.
Berreth, J., Studien zum Isisbuch in Apuleius' Metamorphosen. Tüb. Diss. 1931.
Bertrams, H., Das Wesen des Geistes nach der Anschauung des Apostels Paulus, in: Ntl Abh. IV, 4, Münster i. W. 1913.
Beyer, H. W., Rendtorff, H., Heinzelmann, G., Oepke, A., Die kleineren Briefe des Apostels Paulus[2], in: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 8, Göttingen 1935.
Böhlig, H., Die Geisteskultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter, Göttingen 1913.
Bonhöffer, A., Epiktet und das Neue Testament, in: RVV X, Gießen 1911.
Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1903.
— Die Himmelsreise der Seele, in: ARW 4 (1901) 136—196. 229—273.
— Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, in: Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A u. NT, N. F. 6, Göttingen 1915.
Brandt, W., Die jüdischen Baptismen, in: ZatW Beih. 18, Gießen 1910.
Bräuninger, Fr., Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos. Berl. Diss. 1926.
Brögelmann, E., Hellenistische Mysterienreligionen, Hannover 1927.
Brüne, B., Flavius Josephus und seine Schriften in ihrem Verhältnis zum Judentum, zur griechisch-römischen Welt und zum Christentume, Gütersloh 1913.
Büchsel, Fr., Das Evangelium nach Johannes[2], in: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 4, Göttingen 1935.
— Der Geist Gottes im Neuen Testament, Gütersloh 1926.
Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte[4], Tübingen 1925.
Clemen, C., Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments[2], Gießen 1924.
— Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum, Gießen 1913.

Cornely, R., Epistola ad Romanos, in: CSS NT II, I, Parisiis 1896.
— Prior epistola ad Corinthios, in: CSS NT II, II, Parisiis 1890.
— Epistola ad Corinthios altera et ad Galatas, in: CSS NT II, III, Parisiis 1892.
Cumont, Fr., Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum. Deutsch von G. Gehrich[3], Leipzig-Berlin 1931.
— Die Mysterien des Mithra. Deutsch von G. Gehrich[2], Leipzig 1911.
— Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 2 Bde., Brüssel 1899. 1896.
— La fin du monde selon les mages occidentaux, in: Revue de l'histoire des religions 103 (1931) 29—96.
Dalman, G., Die Worte Jesu[2], Leipzig 1933.
Deißmann, G. A., Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu“, Marburg 1892.
— Bibelstudien, Marburg 1895.
— Neue Bibelstudien, Marburg 1897.
— Licht vom Osten[2], Tübingen 1909.
— Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910.
— Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze[2], Tübingen 1925.
Deißner, K., Paulus und die Mystik seiner Zeit[2], Leipzig-Erlangen 1921.
Deubner, L., Attische Feste, Berlin 1932.
Dibelius, M., Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiationsriten (S.-B. d. Heidelb. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl. 1917, 4. Abh.), Heidelberg 1917.
— Die Formgeschichte des Evangeliums[2], Tübingen 1933.
— An die Thessalonicher I. II, an die Philipper[2], in: Hb. z. NT 11, Tübingen 1923.
— An die Kolosser, Epheser, an Philemon[2], in: Hb. z. NT 12, Tübingen 1927.
— Die Pastoralbriefe[2], in: Hb. z. NT 13, Tübingen 1931.
Diels, H., Sibyllinische Blätter, Berlin 1890.
Dieterich, A., De hymnis orphicis, Marburg 1891.
— Mutter Erde, Leipzig-Berlin 1905.
— Eine Mithrasliturgie[2], Leipzig-Berlin 1910.
Dietrich, E. L., שׁוב שׁבות Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten, in: ZatW Beih. 40, Gießen 1925.
Dölger, Fr. J., Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual, in: Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Alt. 3, 1/2, Paderborn 1909.
— Sphragis, in: Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Alt. 5, 3/4, Paderborn 1911.
Eisele, Th., Die phrygischen Kulte und ihre Bedeutung für die griechisch-römische Welt, in: N. Jb. f. d. kl. Alt. 23 (1909) 620—637.
Eisler, R., Weltenmantel und Himmelszelt, 2 Bde., München 1910.
— Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike, in: Vortr. d. Bibl. Warburg II, Leipzig-Berlin 1925.
Eitrem, S., Die vier Elemente in der Mysterienweihe, in: Symbolae Osloenses IV (1926) 39—59; V (1927) 39—59.
Erman, A., Die Religion der Ägypter, Berlin-Leipzig 1934.
Espérandieu, E., Inscriptions antiques de Lectoure, Auch-Paris 1892.
Feine, P., Theologie des Neuen Testaments[4], Leipzig 1922.
Foucart, P., Les mystères d'Eleusis, Paris 1914.
— Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis, in: Mém. de l'Inst., Acad. des inscr. et belles-lettres XXXV, II, 1896.
Frazer, J. G., Der goldene Zweig, Leipzig 1928.
Geffcken, J., Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920.

Gennrich, P., Die Lehre von der Wiedergeburt in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Leipzig 1907.
Graillot, H., Le culte de Cybèle mère des dieux à Rome et dans l'empire Romain, Paris 1912.
v. Harnack, A., Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, in: Texte u. Unters. III, 12, 3 (Leipzig 1918) 97—143.
Hatch, E., Griechentum und Christentum, Freiburg i. Br. 1892.
Hauck, Fr., Die Katholischen Briefe², in: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 10, Göttingen 1935.
Heigl, B., Religionsgeschichtliche Methode und Theologie, in: BZF XII, 1/2, Münster i. W. 1926.
— Antike Mysterienreligionen und Urchristentum, in: BZF XIII, 11/12, Münster i. W. 1932.
Heinemann, I., Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932.
— Poseidonios' metaphysische Schriften, 2 Bde., Breslau 1921. 1928.
Heinrici, C. F. G., Die Hermesmystik und das Neue Testament, Leipzig 1918.
Heitmüller, W., Taufe und Abendmahl im Urchristentum, Tübingen 1911.
Hepding, H., Attis. Seine Mythen und sein Kult, in: RVV I, Gießen 1903.
Holtzmann, H. J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie², 2 Bde., Tübingen 1911.
Hopfner, Th., „Die orientalisch-hellenistischen Mysterien", in: RE XVI, II, 1315 ff.
Iacono, V., La *παλιγγενεσία* in S. Paolo e nell' ambiente pagano, in: Miscellanea Biblica, Roma 1934, 249—278.
Jacoby, A., Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, in: Religionsgesch. Volksbücher III, 12, Tübingen 1910.
Jeremias, J., Die Briefe an Timotheus und Titus, Strathmann, H., Der Brief an die Hebräer², in: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 9, Göttingen 1935.
Jonas, H., Gnosis und spätantiker Geist I, in: Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A u. NT 51, Göttingen 1934.
de Jong, K. H. E., Das antike Mysterienwesen², Leiden 1919.
Käsemann, E., Leib und Leib Christi, in: Beitr. z. hist. Theol. 9, Tübingen 1933.
Kennedy, H. A. A., St. Paul and the mystery-religions, London-New York o. J. (1913).
Kern, O., Die Religion der Griechen, 2 Bde., Berlin 1926. 1935.
— „Mysterien", in: RE XVI, II, 1209 ff.
Kirsch, J. P., Die Kirche in der antiken griechisch-römischen Kulturwelt, Freiburg i. Br. 1930.
Kittel, G., Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, in: Beitr. z. Wiss. vom A u. NT III, 1, Stuttgart 1926.
— Die Religionsgeschichte und das Urchristentum, Gütersloh 1932.
Knabenbauer, J., Evangelium secundum Joannem², in: CSS NT I, IV, Parisiis 1906 (1925).
— Epistolae ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses, in: CSS NT II, IV, Parisiis 1912.
— Epistolae ad Thessalonicenses ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem, in: CSS NT II, V, Parisiis 1913.
Koch, W., Die Taufe im Neuen Testament, in: BZF III, 10, Münster i. W. 1910.
Körte, A., Zu den eleusinischen Mysterien, in: ARW 18 (1915) 116—126.

Krebs, E., Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert, in: Freib. Theol. Stud. 2, Freiburg i. Br. 1910.
— Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums, in: BZF IV, 4/5, Münster i. W. 1913.
Kroll, J., Die Lehren des Hermes Trismegistos, in: Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters XII, 2/4, Münster i. W. 1914.
Lagrange, M.-J., Les mystères d'Eleusis et le christianisme, in: RB 16 (1919) 157—217.
— Attis et le christianisme, in: RB 16 (1919) 419—480.
— Attis ressuscité?, in: RB 36 (1927) 561—566.
— La régeneration et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis, in: RB 38 (1929) 63—81. 201—214.
— St. Paul. Epître aux Romains[2], Paris 1922.
Latte, K., Die Religion der Römer und der Synkretismus der Kaiserzeit, in: Religionsgesch. Lesebuch[2] 5, Tübingen 1927.
Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928.
— Die Religion des Mithra, in: Haas, Bilderatlas zur Religionsgeschichte 15, 1930.
Lietzmann, H., An die Römer[3], in: Hb. z. NT 8, Tübingen 1928.
— An die Korinther[2], in: Hb. z. NT 9, Tübingen 1923.
— An die Galater[2], in: Hb. z. NT 10, Tübingen 1923.
Lobeck, Chr. A., Aglaophamus, Regimontii Pruss. 1829.
v. d. Loeff, R., De formula quadam Eleusinia, in: Mnemosyne. Nova series 45 (1917) 361—366.
Maass, E., Segnen Weihen Taufen, in: ARW 21 (1922) 241—286.
Mannhardt, W., Die Korndämonen, Berlin 1868.
Meffert, Fr., Das Urchristentum, M.-Gladbach 1922.
Meinertz, M. und Tillmann, Fr., Die Gefangenschaftsbriefe des Hl. Paulus[4], in: D. Hl. Schrift d. NT VII, Bonn 1931.
— Die Pastoralbriefe des hl. Paulus[4], in: D. Hl. Schrift d. NT VIII, Bonn 1931.
— und Vrede, W., Die katholischen Briefe[4], in: D. Hl. Schrift d. NT IX, Bonn 1932.
Moulton, J. H., Einleitung in die Sprache des Neuen Testamentes, Heidelberg 1911.
Nestle, W., Griechische Religiosität von Alexander d. Gr. bis auf Proklus (Sammlung Göschen 1080), Berlin-Leipzig 1934.
Nilsson, M. P., Die eleusinischen Gottheiten, in: ARW 32 (1935) 79—141.
Noack, F., Eleusis, Berlin 1927.
Norden, E., Die Geburt des Kindes, in: Studien der Bibl. Warburg III, Leipzig-Berlin 1924.
— Agnostos Theos, Leipzig 1913.
Otto, W. F., Dionysos, in: Frankfurter Studien z. Religion u. Kultur der Antike 4, Frankfurt a. M. o. J.
Pascher, J., Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia, in Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Alt. 17, 3/4, Paderborn 1931.
Perdelwitz, W., Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefes, in: RVV XI, 3, Gießen 1911.
Persson, A. W., Der Ursprung der eleusinischen Mysterien, in: ARW 21 (1922) 287—309.
Pertinax, J., Das Motiv der Wiedergeburt in Mythos, Religion und Dichtung, Radolfzell-Bodensee 1935.

Picard, Ch., L'épisode de Baubo dans les mystères d'Eleusis, in: Revue de l'hist. des religions 95 (1927) 220—255.
— Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter, in: Revue des études grecques 11 (1927) 320—369.
Prat, Fr., La théologie de Saint Paul[15. 18], 2 Bde., Paris 1929. 1930.
Pringsheim, H. G., Archäologische Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kultes. Bonn. Diss. 1905.
Procksch, O., Wiederkehr und Wiedergeburt, in: Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung. Festschrift für L. Ihmels, Leipzig 1928, 1—18.
Prümm, K., Der christliche Glaube und die altheidnische Welt, 2 Bde., Leipzig 1935.
Rademacher, A., Die übernatürliche Lebensordnung in der paulinischen und johanneischen Theologie, in: Straßb. Theol. Studien VI, 1/2, Freiburg i. Br. 1903.
v. Randenborgh, G., Vergottung und Erlösung, in: Vom Dienst an Theologie und Kirche. Festgabe für A. Schlatter, Berlin 1927, 97—115.
Reitzenstein, R., Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901.
— Poimandres, Leipzig 1904.
— Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921.
— Die hellenistischen Mysterienreligionen[3], Leipzig 1927.
— Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig 1930.
— Zwei Arten religionsgeschichtlicher Forschung, in: ARW 27 (1929) 241—277.
Röhricht, A., De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, in: Programma Paulini in Horn prope Hamburg 1892/93, Hamburgi 1893.
Schaeder, H. H., Besprechung von Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, in: Gnomon V (1929) 353—370.
Schauf, W., Sarx, in: Ntl Abh. XI, 1/2, Münster i. W. 1924.
Schlatter, A., Die Theologie des Neuen Testaments, 2 Bde., Calw-Stuttgart 1909. 1910.
Schneider, C., Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte, Leipzig 1934.
Schweitzer, A., Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930.
Sickenberger, J., Die Briefe des hl. Paulus an die Korinther und Römer[4], in: Die Hl. Schrift des NT VI, Bonn 1932.
v. Soden, N., Die Pastoralbriefe, in: Handkomm. z. NT III, 1, Freiburg i. Br. 1891.
Sokolowski, E., Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus, Göttingen 1903.
Sommerlath, E., Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus[2], Leipzig 1927.
Speiser, F., Die eleusinischen Mysterien als primitive Initiation, in: Z. f. Ethnologie 60 (1928) 362—372.
Steinmann, A., und Tillmann, Fr., Die Briefe an die Thessalonicher und Galater[4], in: Die Hl. Schrift d. NT V, Bonn 1935.
Stettner, W., Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern, in: Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 22, Stuttgart-Berlin o. J.
Steur, Kl., Poimandres en Philo. Nimweg. Diss. 1935.
Strack, H. L., und Billerbeck, P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922/28.
Tillmann, Fr., Das Johannesevangelium[4], in: Die Hl. Schrift d. NT III, Bonn 1931.

Turchi, N., Le religioni misteriosofiche del mondo antico, in: Biblioteca di Scienze e Filosofia 1, Roma 1923.

— Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici[2], Roma 1930.

Usener, H., Milch und Honig, in: Rhein. Mus. 57 (1902) 177—195.

Weber, H. E., „Eschatologie“ und „Mystik“ im Neuen Testament, in: Beiträge z. Förd. christl. Theol. 2, 20, Gütersloh 1930.

Weber, W., Der Prophet und sein Gott, in: Beih. z. Alten Orient 3, Leipzig 1925.

Wechssler, E., Hellas im Evangelium, Berlin 1936.

Weinel, H., Biblische Theologie des Neuen Testaments[4], Tübingen 1928.

Weiß, B., Die Briefe Pauli an Timotheus und Titus[7], in: Kritisch-exeget. Komm. über das NT, begr. v. H. A. W. Meyer 11, Göttingen 1907.

Wendland, H. D., Die Briefe an die Korinther[2], in: Das Neue Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 7, Göttingen 1934.

Wieland, Fr., Wiedergeburt in der Mithrasmystagogie und in der christlichen Taufe, in: Festgabe für Aloys Knöpfler (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar München III, 1), München 1907, 329—348.

Wikenhauser, A., Die Christusmystik des hl. Paulus, in: BZF XII, 8/10, Münster i. W. 1928.

v. Wilamowitz-Moellendorff, U., Der Glaube der Hellenen, 2 Bde., Berlin 1931. 1932.

Windisch, H., Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908.

— Der Hebräerbrief[2], in: Hb. z. NT 14, Tübingen 1931.

— Urchristentum und Hermesmystik, in: Theologisch Tijdschrift 52 (1918) 186—240.

Wohlenberg, G., Die Pastoralbriefe[3], in: Komm. z. NT, hrsg. von Th. Zahn 13, Leipzig-Erlangen 1923.

Wüst, E., Über einige Probleme der Mithrasmysterien, in: ARW 32 (1935) 211—227.

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen [4—6], 4 Bde., Leipzig 1889—1920.

— Über die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras (S.-B. d. Preuß. Akad. d. Wiss. 1889, II, 985—996).

— Pythagoras und die Pythagorassage (Vortr. u. Abh. I, Leipzig 1865, 30—50).

Ziegert, P., Über die Ansätze zu einer Mysterienlehre, aufgebaut auf den antiken Mysterien bei Philo Judäus, in: Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894) 706—732.

Zippel, G., Das Taurobolium, in: Festschrift für L. Friedländer, Leipzig 1895, 498—520.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
CSS NT = Cursus Scripturae Sacrae. Sectio tertia: Commentarii in NT.
RB = Revue Biblique.
RE = Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.
RVV = Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten.

Einleitung.

Die Behandlung der Wiedergeburt bei Paulus sieht sich vor allem drei Schwierigkeiten gegenüber. Obwohl wir den Gedanken des neuen Lebens in den paulinischen Schriften ausgesprochen finden und sich darum auch die Vorstellung von einer Neugeburt leicht einstellen sollte, kommt sie bei Paulus nur einmal vor, und zwar in dem späten Titusbrief. Das nimmt uns die Möglichkeit, aus dem verschiedenen Zusammenhang Elemente für das Wesen und die Eigenart dieser Wiedergeburt zu gewinnen, was deswegen für unsere Erkenntnis wichtig wäre, weil wir von vornherein damit rechnen müssen, daß Paulus wie so oft auch an dieser Stelle die Lehre von der Wiedergeburt nicht in systematischem Zusammenhang darstellt und darum auch nicht allseitig behandelt. Unsere Untersuchung muß daher an einer anderen Stelle einsetzen. Wir müssen ferner bedenken, daß eine so allgemein menschliche und trotz ihrer Alltäglichkeit immer aufs neue wunderbare Tatsache wie die Hervorbringung eines Lebewesens der bildlichen Sprache des täglichen Umgangs wie des wissenschaftlichen Denkens in mannigfacher Übertragung Anschaulichkeit verleihen mußte, und alle Sprachen legen Zeugnis dafür ab, in wie weitem Umfange diese Übertragung stattgefunden hat. Wir werden also annehmen müssen, daß wir das Bild der Wiedergeburt in vielfacher Abstufung von der lebendigsten Wirklichkeit bis zur verblaßten Idee in der Denk- und Ausdrucksweise auf den verschiedensten Gebieten angewandt finden. Nicht zuletzt aber erschwert uns das Erfassen des paulinischen Wiedergeburtsgedankens die weitverbreitete Auffassung, daß in der religiösen Umwelt des jungen Christentums die Wiedergeburt eine ganz selbstverständliche Vorstellung gewesen sei und darum auch von hier aus die paulinische *παλιγγενεσία* verstanden werden müsse. Eine klare Beantwortung unserer religionsgeschichtlichen Frage ist darum nur möglich, wenn Klarheit darüber besteht, ob in andern Religionen eine Wiedergeburtsvorstellung vorkam und wie sie dort aufgefaßt wurde. Damit ergibt sich die Notwendigkeit, sie in der religiösen Umwelt des NT zu verfolgen, sei es nun, daß sie den paulinischen Gedanken erklären kann, sei es, daß sie in Gegensatz zu ihm tritt.

Da wir ferner zu untersuchen haben, wie Paulus zur Wahl des Wortes *παλιγγενεσία* kam, wird auch eine philologische Erörterung nötig, in der die Bildung und Geschichte des Wortes zu behandeln ist. Der Betrachtung der Titus-Stelle gehen also ein sprachgeschichtlicher und ein religionsgeschichtlicher Teil voraus.

I. Teil.

Sprachgeschichtliche Untersuchung.

In religionsgeschichtlichen Abhandlungen, in denen von Wiedergeburt die Rede ist, kann man vielfach der ausdrücklich oder stillschweigend angenommenen Voraussetzung begegnen, daß παλιγγενεσία ein Wort der Mysteriensprache sei[1]. Von dieser Voraussetzung aus ist dann der Schluß naheliegend, Paulus habe sich an unserer Stelle an den Sprachgebrauch und die Gedanken seiner religiösen Umwelt angelehnt. Ein genügender Versuch, jene Voraussetzung aus dem sprachlichen Befund zu rechtfertigen, ist von den Vertretern der Religionsgeschichte aber nicht gemacht worden. Erst Büchsel hat in dem vorzüglichen Artikel παλιγγενεσία in Kittels Theologischem Wörterbuch zum Neuen Testament I (1933) 685—688 die sprachliche Seite behandelt und kommt infolgedessen auch zu wesentlich anderen, aber gut begründeten Schlüssen über den Sprachgebrauch des Apostels. Aber auch abgesehen von den Beziehungen auf die Ausdrucksweise des NT und den religiösen Sprachgebrauch überhaupt, kann man immer wieder eine sehr geringe Kenntnis der Wortgeschichte feststellen. So nimmt W. Kroll zu Unrecht an, παλιγγενεσία sei ein „ursprünglich orphisches" Wort[2]. Im Anschluß an Büchsels Ausführungen und unter Heranziehung von noch mehr Belegen soll darum zunächst in einem sprachgeschichtlichen Teil die Bildung und Bedeutung des Wortes behandelt werden. Die bedeutungsgeschichtliche Untersuchung wird nach den Anwendungsgebieten in drei Hauptteile zerfallen: παλιγγενεσία 1. als philosophischer Begriff, 2. als nichtphilosophischer profaner Ausdruck, 3. als Wort der religiösen Sprache. Soweit die Anzahl der Stellen es ermöglicht und nicht sachliche Gesichtspunkte etwas anderes erfordern, wird in den Unterteilen die historische Folge gewahrt, um eine etwaige Entwicklung erkennen zu lassen.

---

[1] Reitzenstein, Mysterienreligionen 40. 262; Oppermann, RE V A 18; Heinrici, Hermesmystik 203: „Die Mystik benutzt für den Heilszweck den Terminus Wiedergeburt (παλιγγενεσία)."

[2] RE VIII 813. Rohde (Psyche[1] 428 A. 2 = II[6] 135 A. 2), auf den er sich beruft, sagt übrigens, daß diese Meinung nicht zu beweisen sei.

1. Die sprachliche Bildung von παλιγγενεσία.

Παλιγγενεσία ist ein zusammengesetztes Verbalnomen, ein nomen actionis, dessen Bestandteile *πάλιν* und *γένεσις* sind. Wie E. Fraenkel[3] gezeigt hat, wird die Femininbildung *-σις* in der Zusammensetzung mit Nominalstämmen und Adverbien durch *-σία* ersetzt (*αἵρεσις* — *ἀρχαιρεσία, ἕξις* — *εὐεξία*); bei Zusammensetzung mit Präpositionen ist *-σις* und *-σία* möglich (*ἀνίεσις, ἀνεσία*), wobei die Bedeutung verschieden sein kann (*ἐπιστασία* Leitung, Aufsicht — *ἐπίστασις* Herantreten, Aufhalten, Stehenbleiben, Aufenthalt). Die verschiedene Bildung ist folgendermaßen zu erklären: die Wörter auf *-σις* gehen auf ein Kompositum zurück (*ὑπόσχεσις* von *ὑπισχνεῖσθαι*); die Bildungen auf *-σία* dagegen sind zu erklären als zusammengesetzt aus dem Verbalabstraktum des verbum simplex und dem Nomen oder Adverb oder der Präposition (*ὑποσχεσία* aus *ὑπό* + Verbalabstraktum von *σχεῖν, ἔχειν*). Außerhalb der Zusammensetzung ist die Bildung auf *-σία* selten; hauptsächlich kommt sie dann vor, wenn „das zugehörige Nomen agentis auch in einfacher Form von jeher auf *-τής* (*-τ-*) ausgelautet hat“[4], was ebenfalls selten ist. Die Assimilation des *ν* unterbleibt gern in der Koine: *παλινγενεσία*[5].

Παλιγγενεσία bedeutet also Wiederentstehung, Rückkehr zum Dasein oder zu einer bestimmten Form des Daseins, Wiederkehr vom Tod zum Leben, Wiedergeburt. Im Lexikon des Hesychius (ed. M. Schmidt², Jenae 1867, 1177, 99) wird das Wort umschrieben: *τὸ ἐκ δευτέρου ἀναγεννηθῆναι, ἢ ἀνακαινισθῆναι.*

Schon bei der sprachlichen Untersuchung wollen wir die Frage nicht außer acht lassen, ob sich mit dem Wort der Sinn einer wesentlichen Erhöhung im Sein verbindet, wie es für eine religiöse Wiedergeburt ja gefordert werden muß.

Im folgenden wird eine Anzahl von Substantiven und Verben zusammengestellt, die in gleicher oder ähnlicher Bedeutung gebraucht werden können. Dazu werden als Beispiele einige Stellen angeführt und die jeweilige Bedeutung des Wortes angegeben.

ἀναγέννησις: Philo De aeternitate mundi § 8 (VI, 75 Cohn-Wendland): Erneuerung der Welt nach dem Weltbrand[6]. Hippolytus Ref. V, 8, 18 (III, 92, 15 Wendland): Wiedergeburt zum geistigen Wesen durch einen Aufstieg. VI, 47, 3. 4 (III, 179, 10. 13. 15 W.): Die Wiedergeburt des ersten Menschen durch Christus nach der Lehre des Gnosti-

---

[3] Zur Geschichte der Verbalnomina auf *-σιο, -σία*. Eine wortgeschichtliche Untersuchung, in: Z. f. vergl. Sprachforschung 45 (1912) 160—180.

[4] Fraenkel ebd. 167.

[5] Debrunner, Griechische Wortbildungslehre, Heidelberg 1917, 64 A. 1.

[6] S. u. S. 8.

kers Markus. Justinus Apol. I, 66,1 (74 Goodspeed): für den Heilsvorgang in der Taufe.

ἀναγεννᾶσθαι: 1 Petr 1,3. 23[7]. Hippolytus Ref. V,8,10 (III, 91,4 W.); V,21,6 (III,124,2 W.): von der Geburt des geistigen Menschen. IV, 48,7 (III, 71,24 W.): von der neuen Schöpfung nach Christus. Clemens Alex. Excerpta ex Theodoto 80,1 (III, 131,25 Stählin): von der Wiedergeburt bei der Taufe. Clemens Alex. Protr. IX, 82,4 (I, 62,18 St.): in Verbindung mit Mt 18,3 vom „Kindwerden" des Menschen. Acta Thomae aprocr. 132 (II,II, 239, 10.11 Lipsius-Bonnet): von der Wiedergeburt des Menschen in der Taufe. Ps.-Clemens Hom. XI,26 (PG 2,293 C): von der Taufe im Anschluß an Jo 3[8].

ἀναβίωσις: 2 Makk 7,9: Auferstehung. Plutarch De Is. et Os. 35 (II, 507 Bernadakis): Wiederaufleben des Osiris nach seiner Zerstückelung. Acta Joannis apocr. 53 (II, I, 177, 32 LB): Auferstehung eines Toten. Olympiodorus Schol. in Plat. Phaed. D α' (206,4 Norvin): Rückkehr ins Leben nach dem Tode.

ἀναβιοῦν: Theopompus von Chius frg. 64 (547,23 Jakoby): wieder zum Leben kommen nach der Seelenwanderungslehre. Artemidorus Onirocrit. II, 62 (156,5.7 Hercher); IV, 82 (249, 17. 22. 23 H.): wieder zum Leben kommen. Flavius Josephus Ant. VIII,13,3 § 327 (II, 147,21 Niese): wieder das Leben erhalten (vgl. auch Ant. XVIII, 2,3 § 14 [IV,142,18 N.]); Ant. XI, 1,3 § 9 (III, 5,23 N.): von der Wiederherstellung Israels nach dem Exil. Lucianus Vitarum auctio 2 (I,230 Jakobitz): von der Seelenwanderungslehre des Pythagoras. Acta Thomae apocr. 158 (II,II,269,1 LB): auferstehen.

ἀναζῆν: Lk 15,24: Auferstehung von den Toten als Bild für die Rückkehr des verlorenen Sohnes. Röm 7,9: zum Leben, d. h. zur Wirkung kommen (von der Sünde seit dem Gesetz).

ἀποκατάστασις: Flavius Josephus Ant. XI,3,8 § 63 (III, 16,13 N.): Wiederherstellung des jüdischen Volkes nach dem Exil. Apg 3,21: von der messianischen oder endzeitlichen Wiederherstellung[9].

ἀνακαίνισις: Acta Joannis apocr. 78 (II, I, 190,6 LB): von der Erweckung eines Toten.

ἀνακαινισμός: Acta Thomae apocr. 132 (II, II, 239,21 LB): von der Erneuerung (Wiedergeburt) des Menschen in der Taufe; 158 (II, II, 268,14): die Erneuerung an Leib und Seele durch Christus.

ἀνακαίνωσις: Röm 12,2: sittliche Erneuerung. Tit 3,5: vom Heilsvorgang in der Taufe[10].

καινίζεσθαι: Soph 3,17: von der Erneuerung der Liebe Gottes zu seinem Volk (in einer Heilsweissagung). Js 61,4: Erneuerung der Städte in der Heilszeit.

ἀνακαινοῦσθαι: 2 Kor 4,16; Kol 3,10[11].

---

[7] S. u. S. 151 ff.

[8] Corpus Hermeticum XIII, 1 ist das Wort Konjektur Reitzensteins (Poimandres 339, 12); Scott (Hermetica I 238, 21) hat sich ihm angeschlossen. Die Berechtigung dieser Konjektur bestreitet Büchsel a. a. O. 672.

[9] S. u. S. 145. [10] S. u. S. 135. 151. 163. [11] S. u. S. 158. 160.

ἀνακαινίζεσθαι: Ps 103, 30: „Du wirst das Angesicht der Erde erneuern." Klgl 5, 30: in der Bitte um Wiederaufnahme in Gottes Gunst. Pastor Hermae Sim. 9, 14, 3 (223, 20 Funk[2]): von der Erneuerung des Geistes in der Buße. Acta Thomae apocr. 132 (II, II, 239, 22 LB): von der Erneuerung des Menschen in der Taufe.

ἐγκαινίζεσθαι: Ps 50, 12: von der Erneuerung der Gesinnung.

καινουργεῖσθαι: Justinus Dial. 113, 5 (230 Goodspeed): von der Erneuerung in Christus.

(πάλιν) ἀνανεοῦσθαι: Proclus in Cratylum 378 E—389 D (23 Pasquali): wieder aufstehen. Schol. Pindar. Ol. II, 104 c (I, 88, 12 Drachman): von der Seelenwanderung. Job 33, 24: wieder aufleben nach der Krankheit. Pastor Hermae Sim. 9, 14, 3 (223, 21 Funk[2]): von der Erneuerung durch die Buße.

Der verbale Ausdruck *πάλιν γίγνεσθαι* findet sich:. Plato Tim. 23 B: „gleichsam wieder jung werden" (von einem Volk, das nach großen Naturkatastrophen sich wieder von neuem Wissen und Kultur erwerben muß). Phaedo 70 C: Rückkehr aus der Unterwelt zum Leben. Flavius Josephus Contra Apionem II, 30 § 218 (V, 87 N.): Auferstehung von den Toten oder Rückkehr zum Leben[12]. Job 14, 14 *ὑπομενῶ, ἕως ἂν πάλιν γένωμαι.* Bei dieser freien Wiedergabe des hebräischen Textes ist das Wort חֲלִיפָה als Auferstehung, Aufleben verstanden. Der Ausdruck *πάλιν γίγνεσθαι* kommt nur an dieser Stelle des AT vor[13].

Eine Weiterbildung von *παλιγγενεσία* ist *παλιγγενέσιος*, zur Wiedergeburt gehörig, die Wiedergeburt betreffend: Clemens Alex. Paed. II, 9, 81, 3 (I, 207, 6 Stählin). Verwandt ist ferner *παλιγγενής*, „gebildet in Analogie von *ἀναγενής, εὐγενής*"[14]. In einem Zauberpapyrus, Lond. CXXI (VII, 510 [II, 23 Preisendanz[15]]) wird Helios angeredet: *σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλινγενοῦς αἰῶνος* Du bist der Vater des wiedergeborenen Aeon. Nonnus Dionys. II, 650 (I, 59 Ludwich): „Natur des wiedergeborenen (oder sich erneuernden) Stoffes" (*παλιγγενέος φύσις ὕλης*).

2. *Παλιγγενεσία* als philosophischer Begriff.

a) *Παλιγγενεσία* in der Stoa.

α) Die Lehre der Stoiker vom Weltbrand und von der Welterneuerung.

Nach der stoischen Physik ist die Welt aus den Elementen gebildet, in die sich das göttliche Urfeuer, die allgemeine Natur-

---

[12] Vgl. u. S. 16 A. 15.

[13] S. die Konkordanz von Hatch-Redpath. Zum Vorkommen in der „Mithrasliturgie" vgl. u. S. 104 ff.

[14] Büchsel a. a. O. 685 A. 3.

[15] Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, 2 Bde., Leipzig-Berlin 1928/1931.

kraft, verdichtet hat. Die Elemente gehen aber nach Ablauf einer Weltzeit in das Urfeuer zurück, die geordnete Welt, der Kosmos, wird vernichtet durch den Weltbrand (ἐκπύρωσις)[1]. „Nachdem aber so alles in die ursprüngliche Einheit zurückgekehrt und das große Weltjahr abgelaufen ist, beginnt die Bildung einer neuen Welt, welche der vorigen so vollkommen gleich ist, daß alle einzelnen Dinge, Personen und Vorgänge in derselben genau so wie früher wiederkehren; und so bewegt sich die Geschichte der Welt und der Gottheit, wie dies bei der Ewigkeit des Stoffes und der wirkenden Kraft nicht anders sein kann, in einem endlosen Kreislauf durch die gleichen Momente."[2] Die Stoiker sagen freilich, identisch seien die gleichen Menschen und Gegenstände der verschiedenen Perioden nicht, da eine Unterbrechung stattfinde, aber unterschiedslos[3]. Die Lehre vom ewigen Kreislauf der Welt wurde von späteren Stoikern[4] aufgegeben. Mit der stoischen Lehre von der *ἀποκατάστασις πάντων* berührt sich die mythologische Eschatologie im Asclepius des Pseudo-Apuleius 26[5].

Schon hier sei hervorgehoben, daß diese Neubildung der Welt eine Erneuerung nur im Sinn einer Wiederherstellung ist, dagegen nicht eine Erhöhung in ihrem Wesen; auch wenn die Unterschiedslosigkeit der verschiedenen Weltperioden nicht ganz streng genommen wird, kommt man nicht zur Bildung einer wesentlich anderen Welt.

β) Die zur Darstellung der Welterneuerung gebrauchten Ausdrücke.

Als Bezeichnungen für die Erneuerung nach dem Weltbrand begegnen uns außer *παλιγγενεσία* noch folgende Ausdrücke[6]:

renovatio mundi: Cicero De natura deorum II, 118.

πάλιν ἀποτελεῖσθαι τὴν διακόσμησιν: Arius Didymus bei Eusebius Praep. ev. XV, 18, 3 (II, 596 Arnim).

καὶ σχεδὸν τὴν φθορὰν καὶ τὴν ἑτέρου ἐξ αὐτῆς γένεσιν κάθαρσιν

---

[1] Später wird auch von manchen eine Vernichtung der Welt durch Überschwemmung angenommen.

[2] Zeller, Die Philosophie der Griechen III 1[4] 156 ff. Vgl. besonders Cicero De natura deorum II, 118; Arius Didymus bei Eusebius Praep. ev. XV, 18, 3 (Arnim, Fragmenta Stoicorum II, 596); XV, 19, 1 (Arnim II, 599); Justinus Apol. I, 20 (Arnim II, 614); Chrysippus bei Alexander Aphrod. (Comm. in Arist. Gr. II, 180 = Arnim II, 624); M. Aurelius Antoninus In semetipsum XI, 1, 3 (137 Schenkl; s. u. S. 11); Philo De aeternitate mundi § 8 (VI, 75 Cohn-Wendland); § 103 (VI, 104 CW).

[3] Zeller a. a. O. 158 A.

[4] Boethus, Panaetius. Vgl. u. S. 10.

[5] Vgl. Heinrici, Hermesmystik 129.

[6] Im einzelnen vgl. Arnim Fragm. St. I, 97—114. 505—514; II, 596—632.

ὀνομάζουσι (Stoici, Chrysippus et Zeno): Hippolytus Refut. I, 21, 4 (II, 598 Arnim).

πάλιν ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι: Stoiker nach Philo De aeternitate mundi § 8 (VI, 75, 13 CW).

ἀποκατάστασις, ἀποκαθίστασθαι: Nemesius De natura hominis 28 (II, 625 Arnim).

ἀναστήσεσθαι: Clemens Alex. Stromata V, 1, 9, 4 (II, 630 Arnim).

γ) *Παλιγγενεσία* als Welterneuerung.

Ein wörtliches Zitat aus einem älteren Stoiker, das *παλιγγενεσία* selbst enthält, ist uns m. W. nirgends erhalten. Aber bei der Darstellung der stoischen Gedanken von der Welterneuerung wird immer wieder dieser Ausdruck gebraucht. Wir gehen also sicher nicht fehl, wenn wir annehmen, daß bei den früheren Stoikern schon das Wort in Gebrauch war.

Daß Chrysippus den verbalen Ausdruck *πάλιν γίγνεσθαι* gebraucht hat, bezeugt Alexander Aphrod. Comm. in Arist. Anal. pr. (Comm. in Arist. Gr. II, 180). In Philos Werk De aeternitate mundi begegnet das Substantiv *παλιγγενεσία* neunmal als technischer Ausdruck für die Erneuerung der Welt im stoischen Sinn. Das Werk ist von manchen Philo abgesprochen worden[7]; dagegen hat Cumont in seiner Ausgabe[8] mit guten Gründen die Verfasserschaft Philos verteidigt; ihm schließt sich in der letzten Gesamtausgabe[9] Cohn an. Für eine sprachgeschichtliche Untersuchung wie die vorliegende ist die Frage nach dem Verfasser nicht von Bedeutung. Denn das Vorkommen des Wortes in dieser Schrift, die nur eine Widerlegung der Lehre von der *παλιγγενεσία* beabsichtigt, ist ja nur Zeugnis für den Sprachgebrauch in der bekämpften Stoa. Der Verfasser bedient sich der Beweise, mit denen schon andere gearbeitet haben[10], er beruft sich auf die Lehrmeinungen der Stoiker; er ist also nur Zeuge für die Anwendung eines Fachwortes innerhalb einer philosophischen Richtung. Außerdem setzen auch die Gegner der Autorschaft Philos das Werk in die erste Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts. Daß

[7] Über die Geschichte der Echtheitsfrage unterrichtet Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes III⁴ 691 f., der selbst die Verfasserschaft Philos bestreitet. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb 135 ff. hat sie inzwischen mit neuen Gründen verteidigt.

[8] Berlin 1891, Prolegomena.

[9] Prolegomena zum VI. Band S. XXXI f.

[10] Für Arnim ist die Schrift das Werk eines Kompilators, der als Quelle u. a. eine peripatetische Streitschrift gegen die Lehre von *ἐκπύρωσις-παλιγγενεσία* benutzt hat (Quellenstudien 9 f.).

übrigens Philo παλιγγενεσία als stoisches Wort gekannt hat, beweist Vita Mosis II, 65[11].

Philo gebraucht zum Beweis, daß die Welt nicht einem ständigen Wechsel von Vernichtung und Wiederentstehung unterworfen ist, eine Reihe von Argumenten anderer Gegner dieser Lehre. Aber es handelt sich dabei nicht um wörtliche Zitate aus deren Schriften, sondern nur um Wiedergabe ihrer Gedanken, und ebenso wird die bekämpfte Lehre nur ihrem Inhalt nach, nicht in wortgetreuen Auszügen vorgelegt, soweit es sich um Stellen der Schrift handelt, an denen das Wort παλιγγενεσία vorkommt. Aber aus dem häufigen Gebrauch von παλιγγενεσία wird deutlich, daß die früheren Stoiker sich schon dieses Wortes als eines fachlichen Ausdruckes bedient haben.

Eine kurze Besprechung der einzelnen Stellen kann das Verständnis des Wortes vertiefen. § 9 (VI, 75 f. CW): „Nach dieser stoischen Lehre kann man zugleich von einer ewigen und einer zerstörbaren Welt reden; zerstörbar (wäre sie) nach ihrer geordneten Entwicklung, ewig aber mit Rücksicht auf den Weltbrand, da sie durch die ständigen periodischen Erneuerungen unvergänglich wird“ (παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις ἀθανατιζόμενος μηδέποτε ληγούσαις). Es handelt sich um die Frage, ob die Welt aus ihrer Ordnung in einen anderen Zustand übergeht[12]. In der Antwort der Stoiker (die Welt ist nur eine, ihre Ursache ist Gott; ihre Zerstörung jedoch bewirkt das Feuer, das alles in sich auflöst; daraus entsteht die neue Welt auf Grund der Fürsorge ihres Bildners, der ihr schon in der Anlage diese Erneuerungsfähigkeit gegeben hat)[13] liegt der Widerspruch, daß dann die Welt gleichzeitig ewig und zerstörbar wäre. Interessant ist es, daß als Wirkung der παλιγγενεσία die ἀθανασία genannt wird. παλιγγενεσίαις καὶ περιόδοις wird am besten als Hendiadyoin aufgefaßt: „periodische Welterneuerung“[14]. § 47 (VI, 87 CW): „Und doch glauben und bekennen eben jene, welche die Brände und Erneuerungen der Welt einführen (οἱ τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι), daß die Gestirne Götter seien, während sie sich nicht scheuen, sie durch ihre Theorie zu zerstören“[15]. Der Zusammenhang unserer Stelle ist folgender: Bei der

[11] Näheres über diese Stelle s. u. S. 27.

[12] § 6 (VI, 74 CW): εἰ δέχεται τὴν ἐκ τῆς διακοσμήσεως μεταβολήν.

[13] § 8 (VI, 75 CW): „Die Stoiker aber (im Gegensatz zu den unmittelbar vorher genannten Demokrit und Epikur, die eine Mehrzahl von Welten annehmen) lehren e i n e Welt, als Ursache ihrer Entstehung Gott, (als Ursache) ihrer Vernichtung aber nicht Gott, sondern die in den Wesen vorhandene Macht des unermüdlichen Feuers, die in großen Zeitperioden alles in sich (εἰς ἑαυτήν, also in Feuer) auflöst, aus der dann wiederum die Welt neu entsteht (παλὶν ἀναγέννησιν κόσμου συνίστασθαι) durch die Vorsehung (προμηθείᾳ) ihres Bildners.“

[14] Vgl. M. Aurelius Antoninus In semetipsum XI, 1, 3 (137 Schenkl) τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν.

[15] v. A r n i m (a. a. O. 9) ist der Ansicht, daß von § 39—103 (VI, 85, 5—104, 13 CW) als Quelle der Beweise gegen die stoische Lehre eine peri-

ἐκπύρωσις müßten auch die Gestirne vernichtet werden. Nun sind diese aber auch nach der Meinung der Stoiker Götter. Also müßten Götter ihre Unsterblichkeit verlieren, was ganz unmöglich ist. Der Ausdruck *οἱ τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι* macht es wahrscheinlich, daß die Stoiker schon früh die beiden Bezeichnungen gebraucht haben. Auch für *ἐκπύρωσις*, aus dessen frühem Vorkommen wir auf den Gebrauch von *παλιγγενεσία* bei den älteren Stoikern vielleicht schließen dürften, fehlt[16] ein Beleg aus dem 2. und 3. Jahrhundert v. Chr. Übrigens war *ἐκπύρωσις* auch schon vor den Stoikern in Gebrauch; es steht z. B. Aristoteles Meteor. 1, 5 (I, 342 B 2 Bekker). § 76 (VI, 96 f. CW): „So haben denn Boethus aus Sidon und Panaetius . . . die Brände und Erneuerungen der Welt aufgegeben (*τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες*) und sind zu der göttlicheren Lehre von der Unzerstörbarkeit der gesamten Welt übergegangen." Die Stelle berichtet von der erwähnten abweichenden Lehrmeinung bei Vertretern der mittleren Stoa. Auch sie kann keine Gewißheit darüber geben, ob die Worte selbst bei Boethus vorkommen, da es sich auch hier nicht um ein Zitat handelt und nach v. Arnim[17] der Beweis nur mittelbar durch die peripatetische Quelle, nicht aus einem Werk des Boethus selbst (von dem „Kompilator") übernommen ist. Wenn *παλιγγενεσία* aber schon von Boethus gebraucht worden ist, dann ist damit sein Vorkommen bei den älteren Stoikern bewiesen; denn es ist kaum glaublich, daß er einen Fachausdruck für einen Begriff geprägt hat, den er bekämpfen will. § 85 (VI, 99 CW): „Näherer Erörterung wert ist noch die Frage, auf welche Weise die Erneuerung (*παλιγγενεσία*) sattfinden solle, wenn alles in Feuer aufgelöst worden ist. . . . Es ist nun aber doppelt sündlich und frevelhaft, nicht nur die Zerstörbarkeit der Welt zu behaupten, sondern auch ihre Erneuerung (*παλιγγενεσία*) zu leugnen." Auch dieser Beweis gehört zu denen des Boethus (wie auch die folgenden): die vorausgehenden behandelten die Unmöglichkeit der *ἐκπύρωσις*; wie vorher (§ 76) angekündigt, folgen darauf die Argumente für die Unmöglichkeit der *παλιγγενεσία*[18]. § 93 (VI, 101 CW): „Daher ist es unmöglich, daß die Welt eine Erneuerung erfährt" (*παλιγγενεσίαν λαβεῖν*). Diese Stelle, die zur Reihe der eben genannten Beweise gehört[19], bietet für die Kenntnis des Wortes nichts Neues, ebenso § 99 (VI, 103 CW): „. . . so daß die bei der Erneuerung entstehende Welt (*ὁ κατὰ τὴν παλιγγενεσίαν ἀποτελούμενος κόσμος*) ein verkrüppeltes und unvollendetes Dasein haben würde . . ." und die korrupte Stelle § 103 (VI, 104 CW): *ὅτε δὲ κατὰ τὴν παλιγγενεσίαν ἐκ τελείων τῶν μερῶν τῆς συμπάσης οὐσίας* . . . § 107 (VI, 105 CW.): „Wundern möchte man sich jedoch über diejenigen, die stets von Weltbränden und Welterneuerungen reden" (*τοὺς τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας θρυλοῦντας*). Mit Recht betont v. Arnim[20], daß diese Stelle nicht mehr auf Boethus zurückgehen kann, der als Stoiker trotz einzelner Abweichungen von der orthodoxen Lehre

---

patetische Streitschrift benutzt wird, die selbst die Argumente des Boethus und verwandte Gedanken enthielt.

[16] S. v. Arnim, Fragmenta Stoicorum II 585—632.

[17] A. a. O. 16 ff.

[18] Ebd. 21. [19] Ebd. 22. [20] Ebd. 34 f.

die Sonderstellung des Feuers gegenüber den anderen Elementen nicht aufgeben konnte. Die Stelle verrät deutlich die Polemik, sei es nun des Philo, sei es einer peripatetischen Streitschrift. Die Kontroverse war, wie aus den Worten τοὺς . . . θρυλοῦντας hervorgeht, noch sehr aktuell.

Diese Übersicht zeigt, daß παλιγγενεσία ein fester Begriff innerhalb der stoischen Terminologie ist. Leider gewinnen wir aus allen Stellen keine unbedingte Gewißheit darüber, wann das Wort in die stoische Begriffssprache eingeführt worden ist. Wir dürfen aber sicher ziemlich weit zurückgehen, einmal weil die Beweise aus früheren Schriften entnommen sind und damit wohl auch auf frühere Verwendung des Wortes geschlossen werden kann, dann wegen des Ausdruckes οἱ τὰς ἐκπυρώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσηγούμενοι.

Im Sinn der Stoiker ist παλιγγενεσία auch bei Plutarch De defectu oraculum 51 (III, 142 Bern.) verstanden. Alle Dinge zwischen Erde und Mond seien vergänglich, nach einigen sogar auch die oberen Dinge (τὰ ἐπάνω), darum seien sie Veränderungen und Wiederentstehungen (μεταβολαῖς καὶ παλιγγενεσίαις) unterworfen.

Zeitlich am nächsten steht den bisher angeführten Belegen M. Aurelius Antoninus In semetipsum XI, 1, 3 (137 Schenkl), also eine Stelle aus einem Vertreter, und zwar dem letzten, der stoischen Lehre selbst. Er spricht von der Seele und ihrer Fähigkeit, in die Zusammenhänge der Weltbildung hineinzublicken. Dabei erkennt sie auch die periodische Welterneuerung (τὴν περιοδικὴν παλιγγενεσίαν), und damit wird ihr klar, daß es nichts Neues auf Erden geben kann; jede παλιγγενεσία bringt den alten Zustand zurück.

Bei diesem einen Zitat aus einem Stoiker selbst müssen wir es bewenden lassen; in späteren Zeugnissen finden wir, wie bei Philo, noch παλιγγενεσία als Fachausdruck der Stoa; so bei Basilius Hom. III, 8 in Hexaem. (Migne PG 29, 74); Simplicius in Arist. Phys. (Comm. in Arist. Gr. X, 886); Joannes Philoponus in Arist. de generatione et corruptione II, 11 (Comm. in Arist. Gr. XIV, II, 314).

Eine Stelle, die auch in diesen Zusammenhang zu gehören scheint, bringt Augustinus De civitate Dei XXII, 28 aus Varro De gente populi Romani: *Genethliaci quidam scripserunt, inquit (Varro), esse in renascendis hominibus quam appellant παλιγγενεσίαν Graeci; hac scripserunt* (andere Lesarten sind: *hanc, has, adscrips., asscr., ascrips.*; in einer Hs fehlt das Wort ganz) *confici in annis numero quadringentis quadraginta, ut idem corpus et eadem anima, quae fuerint coniuncta in homine aliquando, eadem rursus redeant in coniunctionem.* „Manche Nativitätensteller schrei-

ben, daß es eine Wiedergeburt der Menschen gäbe, nämlich den Vorgang, den die Griechen *παλιγγενεσία* nennen. Durch ihn werde im Verlauf von 440 Jahren bewirkt, daß derselbe Körper und dieselbe Seele, die einmal in einem Menschen verbunden waren, wieder vereinigt würden." Unter den Genethliaci sind die Chaldäer zu verstehen[21], die damals in Rom als Sterndeuter eine große Rolle spielten[22] trotz den vorausgegangenen Warnungen und der amtlichen Verweisung aus der Stadt[23]. Aus Plutarch Sulla 73 und Cicero De divinatione II, 99 wissen wir, daß sie ihre Orakelsprüche an die höchsten Kreise erteilten. Die Lehre von einem großen Weltjahr, das durch die Konstellation aller Planeten in einem Sternbild näher bestimmt wird — durch die Vereinigung im Bild des Krebses tritt der Sommer ein, die Vereinigung im Sternbild des Steinbocks bringt den Winter[24] —, ist chaldäisch[25]. Die Stoiker haben sie mit ihrer Spekulation von der Bildung der Welt in Verbindung gebracht. Daraus mag es sich erklären, daß Varro die von den Chaldäern verkündete Erneuerung als *παλιγγενεσία* bezeichnet; der Ausdruck *quam appellant* *παλιγγενεσίαν* *Graeci* weist darauf hin, daß das Wort *παλιγγενεσία* als Fachausdruck aufzufassen ist. Denn einfach für ein lateinisches Wort seinen Lesern auch das griechische zu bieten, hat Varro sicher nicht beabsichtigt; wohl aber hat es einen Sinn, die chaldäische Spekulation mit einem Begriff der griechischen Philosophie zu verbinden. Auch aus dem Zusammenhang mit der Zeitbestimmung für das große Weltjahr läßt sich schließen, daß Varro das Wort aus der Terminologie einer philosophischen oder religiösen Richtung übernommen hat. Es liegt nahe, darin den eben beschriebenen stoischen Ausdruck für die Welterneuerung nach dem Weltbrand zu sehen. Dem Inhalt nach hat es aber hier mit der stoischen Vorstellung von *ἐκπύρωσις* — *παλιγγενεσία* nichts zu tun. Denn einmal steht die individuelle Wiedergeburt durchaus im Vordergrund[26],

[21] Gellius XIV, 1, 1 *qui sese Chaldaeos seu genethliacos appellant*; richtiger und häufiger ist *γενεθλιαλόγοι* „Nativitätensteller". Seneca Nat. quaest. II, 32, 7 (II, 70, 10 Gercke) werden die Chaldaei als *periti natalium* bezeichnet, also *genethliaci*.

[22] Über den Zusammenhang dieses Chaldäerspruchs mit den Erwartungen der Zeit vgl. Vergil ecl. IV; dazu Servius in ecl. IV, 4; Weber, Der Prophet und sein Gott 91 f.

[23] Valerius Maximus I, 3, 3. Tacitus Hist. I, 21 (13 Halm-Andresen) von den *mathematici*: *genus hominum . . . quod in civitate nostra et vetabitur semper et retinebitur.*

[24] Cumont, Revue de l'histoire des religions 103 (1931) 35.

[25] Cumont, Die orientalischen Religionen 161 f.; Gruppe, Griech. Mythologie I 449 f.

[26] Von Augustinus wird die Stelle auch in diesem Sinn genommen; den Zusammenhang im Werk Varros kennen wir nicht.

und ferner kann von der stoischen *παλιγγενεσία* deswegen nicht die Rede sein, weil vorausgesetzt ist, daß der Körper noch in individuo besteht, mithin eine *ἐκπύρωσις*, also ein Eingehen in die Einheit des göttlichen Urfeuers nicht vorausgegangen sein kann. Varro hätte also *παλιγγενεσία* nur zur Veranschaulichung[27] aus dem stoischen Wortschatz eingeführt. Servius zu Verg. ecl. IV, 4 (44 f. Thilo) verbindet die philosophische und die astrologische Anschauung vom Weltjahr und der Erneuerung: *dicit etiam, finitis omnibus saeculis rursus eadem innovari: quam rem etiam philosophi hac disputatione colligunt, dicentes, completo magno anno omnia sidera in ortus suos redire et ferri rursus eodem motu* (das ist die Lehre von der Konstellation aller Planeten in einem Sternbild des Tierkreises)[28]; aus dem folgenden *quod si est idem siderum motus, necesse est ut omnia, quae fuerunt, habeant iterationem: universa enim ex astrorum motu pendere manifestum est. hoc secutus Vergilius, dicit reverti aurea saecula et iterari omnia quae fuerint* geht allerdings nicht klar hervor, ob er sich die Dinge, Personen und Vorgänge des neuen Weltalters identisch oder nur unterschiedslos denkt. Vergil denkt selbstverständlich das neue Zeitalter als ein besseres[29].

Es ist aber auch möglich — und die Hervorhebung der individuellen Neuwerdung kann dafür sprechen —, daß Varro das Wort *παλιγγενεσία* aus der Seelenwanderungslehre genommen hat. Da über diese Lehre und den diesbezüglichen Gebrauch von *παλιγγενεσία* unten noch ausführlicher zu reden ist, werden wir die Varro-Stelle dort noch einmal zu besprechen haben.

b) *Παλιγγενεσία* in der Seelenwanderungslehre.

Am bekanntesten ist uns das Wort *παλιγγενεσία* in der Bedeutung „Wiedergeburt" bei der Seelenwanderung. Die Seelenwanderungslehre wird im folgenden nur herangezogen werden, soweit es zum sprachlichen Verständnis notwendig ist[1]. Schomerus[2]

[27] Das wäre ein Beweis für die allgemeine Bekanntheit des Wortes. Vgl. u. S. 25 ff.

[28] Seneca Nat. quaest. III, 29, 1 (II, 132 Gercke). Daß die Vorstellungen von einem großen Weltjahr auch in den Mithrasmysterien ihren Platz gefunden haben, zeigen Cumont, La fin du monde, und E. Wüst, Über einige Probleme der Mithrasmysterien.

[29] Nilsson, RE I A 1708 ff.

[1] Vgl. die letzten Abhandlungen von Stettner, Die Seelenwanderung (die sprachliche Erörterung beschränkt sich allerdings auf ein Stellenverzeichnis und einige Bemerkungen zu den gebräuchlichen Ausdrücken) und Hopf, Antike Seelenwanderungsvorstellungen.

[2] Der Seelenwanderungsgedanke im Glauben der Völker, in: Z. f. system. Theologie VI (1928) 209.

verlangt, damit der Begriff der Seelenwanderung verwirklicht ist, folgende Bedingungen: „1. Der Schauplatz für die Wanderungen der Seele nach dem Tode wird diese Welt oder wenigstens auch diese Welt sein müssen. 2. Die Seele des Verstorbenen wird durch eine neue Geburt einen neuen Körper als dauernden Wohnsitz erhalten müssen, und zwar nicht nur ein einziges Mal, sondern mindestens einige Male. 3. Dasjenige, was in dem neuen durch Geburt entstandenen Körper (Menschen-, Tier-, Pflanzenkörper) wieder auflebt, darf nicht nur ein unwesentlicher Teil des Verstorbenen sein, z. B. nicht nur irgendwelche Lebenskraft oder irgendwelche Eigenschaften oder Fähigkeiten, sondern muß das Personbildende sein.“

Andere Bezeichnungen sind *μετεμψύχωσις* und *μετενσωμάτωσις*[3]. Die von Stettner zusammengetragenen Stellen zeigen, daß *μετεμψύχωσις* häufiger war als *παλιγγενεσία*. Als Grund dafür nimmt er an[4], daß der weitere Sinn, den die Stoiker dem Worte *παλιγγενεσία* beilegten, die Bevorzugung eines anderen Begriffes herbeiführte. Als ältestes Wort wird wohl mit Recht *παλιγγενεσία* angenommen[5], und das von Stettner herangezogene Material kann diese Ansicht nur stützen. Es sei aber schon hier angemerkt, daß die Annahme, die Stettner[6] in Übereinstimmung mit Rohde äußert, Plato könne schon das Wort *παλιγγενεσία* gekannt und mit *πάλιν γίγνεσθαι* verbal umschrieben haben[7], nicht wahrscheinlich ist. Einmal nämlich geht der verbale Ausdruck dem abstrakten Substantiv voraus, und es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Plato den Begriff *παλιγγενεσία* nicht gebraucht, sondern statt dessen einen konkreten Ausdruck, der ihm in einer allgemeinen, nicht eindeutig festgelegten Bedeutung schon geläufig war, zu einem philosophischen Terminus gemacht hat. Ferner wäre es doch sehr auffallend, wenn für die Seelenwanderungslehre ein Begriff vorgelegen hätte, aber jahrhundertelang nicht gebraucht worden wäre; gewiß hat nicht der Zufall uns die Überlieferung eines Wortes vorenthalten, das bei der Bedeutung der Seelenwanderungslehre häufig angewandt sein mußte[8].

Eine genauere Abgrenzung der verschiedenen Worte findet sich erst in später Zeit. Es wird sich bei neu aufkommenden und weiterwirkenden Gedanken immer diese Reihenfolge feststellen

---

[3] Stellen bei Stettner 5.

[4] Ebd. 3.

[5] Rohde, Psyche II[6] 135 A. 3.

[6] A. a. O. 3.

[7] Z. B. Phaedo 70 C; 72 A; Timaeus 23 B; Meno 81 B.

[8] Vgl. dazu die Ausführungen über die wahrscheinliche Entwicklung u. S. 32.

lassen: Zuerst ist die Sache selbst da, der Gedanke, der als etwas Neues auftritt und weiterwirkt. Dann erst kommt die begriffliche Erfassung; und wenn schließlich der gefundene Begriff in ein System mit anderen eingefügt werden soll oder wenn die ursprüngliche Lehre im Lauf der Zeit verändert worden ist und in verschiedenen Formen vorliegt, entsteht die Diskussion über den Terminus und die begriffliche Abgrenzung gegenüber verwandten Bezeichnungen. Dieses letzte Stadium ist für unseren Gegenstand erst in sehr später Zeit bezeugt[9].

Die älteren Quellen[10] berichten, daß Pythagoras (6. Jh. v. Chr.) der erste gewesen ist, der bei den Griechen die Seelenwanderung gelehrt hat[11]; erst Spätere lassen sie ihn übernommen haben, so Suidas von seinem Lehrer Pherekydes[12]; aber schon Herodot schreibt an der bekannten Stelle II, 123 (I, 217 Stein), daß die Ägypter zuerst diese Lehre gehabt hätten. Nun ist aber diese Auffassung Herodots nicht richtig. Die Ägypter kennen keine Seelenwanderung; sie nehmen wohl die Unsterblichkeit der Seele an und die Möglichkeit, sich durch Zauber in Tiere zu verwandeln; von einer eigentlichen Seelenwanderung ist nicht die Rede[13]. Wohl kann Pythagoras Anregungen von Ägypten erhalten haben, seine Lehre hat er aber selbständig gestaltet, und sie gehört bestimmt zu dem, was wirklich von Pythagoras stammt und nicht von Späteren dazu gefabelt worden ist[14].

Das Wort *παλιγγενεσία* findet sich nun in keiner der älteren Darstellungen seiner Lehre, ebensowenig *μετεμψύχωσις*, sondern es werden immer konkrete Ausdrücke gebraucht, die ein Hineingehen der Seele in den anderen Körper besagen: *ἐσδύεσθαι* (Herod. II, 123 [I, 217, 13 Stein]), *ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζώοις* (Diogenes Laert. VIII, 1, 14 [208, 10 Cobet]), *εἰς σώματα παλιμμεταβολή* (Plu-

[9] S. u. S. 20 ff.

[10] Eine Zusammenstellung und Erörterung bringt Zeller, Über die ältesten Zeugnisse zur Geschichte des Pythagoras. Xenophanes bei Diogenes Laert. VIII, 36; Aristoteles De anima I, 3 (I, 407 b Bekker); Diogenes Laert. VIII, 14.

[11] Fimmen, Die Seelenwanderungslehre des Pythagoras, in: ARW 17 (1914) 514; Rathmann, Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae, Diss. Halis 1933, 13. 16, sieht in den angeführten Stellen keinen genügenden Beweis dafür, daß Pythagoras als erster die Seelenwanderung gelehrt hat.

[12] Diels, Fragm. d. Vorsokratiker I, 24, 17; darüber auch Gruppe, Griech. Mythol. I 428, der Tertullian De anima 2. 28 anführt.

[13] Vgl. Stettner a. a. O. 9; Poertner, Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit, in: Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums 4, 5 (Paderborn 1911) 63 f.; Erman, Die Religion der Ägypter 292 f.

[14] Zeller, Die Philosophie der Griechen I 1[6] 557 ff.; ders., Pythagoras und die Pythagorassage.

tarch De esu carnium II, 5 [VI, 116,14 Bern.]), *εἰς ἕτερα ζῷα εἰσέρχεσθαι* (Diodorus Siculus X, 6,1 [II, 198,2 Vogel])[15].

Es ist wichtig, daß auch Plato nicht das Wort *παλιγγενεσία* hat, obwohl er öfters die verbale Wendung *πάλιν γίγνεσθαι* benutzt, und vor allem Aristoteles, der De anima I,3 (I, 407 b Bekker) von der pythagoreischen Lehre spricht, aber einen Fachausdruck nicht zu kennen scheint. Nicht anders ist es in den frühen Erzählungen von der Seelenwanderung des Pythagoras und anderer.

Da sich in früher Zeit für die Wiedergeburt in der Seelenwanderung kein Fachausdruck feststellen läßt, erübrigt es sich hier, auf die Herkunft der Lehre einzugehen: mag auch die Lehre selbst übernommen sein, auf jeden Fall findet sich keine bestimmte Bezeichnung vor, die übernommen und in die griechische Sprache übertragen sein könnte. Die Erforschung der Herkunft der Seelenwanderungslehre bringt also sprachlich für das Wort *παλιγγενεσία* keine Aufklärung.

Zeitlich die erste Stelle, die *παλιγγενεσία* als Bezeichnung für die Anschauungen des Pythagoras bringt, ist Schol. Sophocl. El. 62. An der Elektra-Stelle weist Orestes seinen Erzieher an, ihn für tot auszugeben, und erinnert daran, daß schon mancher kluge Mann sich fälschlich habe als tot bezeichnen lassen (62 f.). Das Scholion nennt als hervorragendes Beispiel dafür den Pythagoras, der sich in einem unterirdischen Gemach versteckte und sagen ließ, er sei gestorben. Nach einiger Zeit aber erschien er wieder und erzählte nun wunderbare Dinge von der *παλιγγενεσία* und der Unterwelt. Dann werden die bekannten Verkörperungen des Pythagoras aufgezählt. Die Frage ist nun: von wem stammt das Scholion?

Man wird zunächst an Didymus Chalcenterus (2. Hälfte des 1. Jh. v. Chr.), den bekannten Grammatiker, denken, der ja als Kommentator sehr viele Werke behandelt hat. Der Herausgeber der Didymusfragmente, Maur. Schmidt, weist das Scholion dem Didymus zu[16]. Er beruft

---

[15] *Μεταβαίνειν εἰς ἕτερον σῶμα* bei Flavius Josephus Bell. Jud. II, 8, 14 § 163 (VI, 186, 3 Niese) bezieht sich nicht auf die Seelenwanderung, sondern auf die Auferstehung (Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ 458 A. 25; Bousset, Die Religion des Judentums 272, der die Ausdrucksweise unserer Stelle hellenisierend nennt; Volz, Jüd. Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tübingen 1903, 147; Schlatter, Die Theologie des Judentums, Gütersloh 1932, 262 f.; Laudowicz, Wesen u. Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele und der Seelenwanderung, Berlin 1899, 67); die Ausdrucksweise entspricht allerdings den Bezeichnungen für die Seelenwanderung (Volz 144). Darum hat man hier ein Zeugnis für die Seelenwanderung in der Lehre der Pharisäer sehen wollen (Eisler, Orphisch-dionys. Mysteriengedanken 353 ff.; Brüne, Flavius Josephus 99. 122. 146. 196. 219) unter Berufung auf Contra Apionem II, 30,2 § 218 (V, 87 N.).

[16] Didymi Chalcenteri Grammatici Alexandrini fragmenta quae supersunt omnia, Lipsiae 1854, 271. 245.

sich vor allem auf eine ähnliche Stelle, die von Didymus stammt, nämlich Schol. Eurip. Phoen. 751. Daß das Euripides-Scholion von Didymus stammt, zeigt v. Wilamowitz[17]. Schneider nimmt in seiner Besprechung der Schmidtschen Ausgabe[18] ebenfalls an, daß der Scholiast des Cod. Laurent. A die Arbeiten des Didymus benutzt hat. Der von Schmidt geführte Beweis aus dem Vergleich mit Schol. Eurip. Phoen. 751 hat eine Stütze erhalten, seit wir durch die Auffindung der Demosthenes-Scholien (Pap. Berol. 9780) wissen, daß Didymus nicht nur Wortphilologe war, wie man gern annahm[19], sondern auch Sachphilologe, der auch ästhetische Fragen behandelte[20]. Zuletzt möchte Gudeman[21] das Scholion dem Aristophanes aus Byzanz (um 200 v. Chr.) zuweisen, weil auf die künstlerische Vortrefflichkeit dieser und anderer Stellen hingewiesen wird, oder er sieht es wenigstens als aus seinem Geiste geschrieben an; später als Didymus sei es aber auf keinen Fall.

Möglich ist das alles durchaus; denn wir wissen, daß seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. derartige Wundergeschichten von Pythagoras erzählt wurden[22], und gerade zur Zeit des Didymus haben u. a. Horaz[23] und Ovid[24] auf diese Legenden angespielt.

Unter Berücksichtigung all dieser Gesichtspunkte läßt sich also sagen, daß im ersten Jahrhundert v. Chr. eine Erklärung von El. 62 vorgelegen hat, die als Beispiel für die Behauptung des Orestes die Geschichte von Pythagoras vorbringt und diesen Vorgang als *παλιγγενεσία* bezeichnet hat. Auf eine einigermaßen frühe Zeit weist uns nun aber auch der Inhalt des Scholions hin.

Der erste Teil, die Erzählung vom Verschwinden und Wiedererscheinen des Pythagoras erinnert uns sofort an die Geschichte von Zalmoxis bei Herod. IV, 95: Zalmoxis, ein Thraker, war Sklave des Pythagoras, wurde freigelassen, erwarb großen Reichtum und kehrte in seine Heimat zurück. Er lehrte, daß kein Mensch wirklich sterbe, sondern nach dem Tode an einen angenehmen Aufenthaltsort käme. Um seine Landsleute davon zu überzeugen, verbarg er sich drei Jahre unter der Erde und wurde von ihnen als tot beklagt. Dann erschien er wieder, und seine Lehren fanden Glauben. Mit Recht sagt Stein in seinem Kommentar[25] zur Stelle, daß das doch eigentlich keine Selenwanderung sei im pythagoreischen Sinn, wie Herodot sie II, 123 darstellt, und

---

[17] Euripides Herakles I (Einleitung in die attische Tragödie), Berlin 1889, 160 A. 82.

[18] Z. f. Altertumswiss. 13 (1855) 235—252.

[19] v. Wilamowitz a. a. O. 157.

[20] Vgl. J. Richter, Die Scholien zu Oedipus Koloneus und ihr Verhältnis zum *ὑπόμνημα* des Didymus, in: Wiener Studien 33 (1912) 37—70.

[21] RE II A 659.

[22] Zeller, Die Philos. d. Gr. I 1^6 391.

[23] Carm. I, 28, 9; Epod. 15, 21.

[24] Metam. XV, 160 ff. [25] II 2^2 89.

nicht anders können wir über den ersten Teil unseres Scholions urteilen. Hier ist *παλιγγενεσία* nichts anderes als Wiederkehr des verschwundenen und für tot ausgegebenen Pythagoras in derselben Gestalt. Nun wird die Wiederkehr aber in Verbindung gebracht mit den früheren Verkörperungen des Pythagoras als Aethalides, Euphorbus usw., und so wird in den Begriff einer einfachen Rückkehr ins Leben der Gedanke einer Neuverkörperung gebracht; *παλιγγενεσία* erhält also die Bedeutung Wiederkehr in anderer Gestalt im Sinne der Seelenwanderung.

Aus der begrifflichen Unklarheit der Stelle geht mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß das Wort *παλιγγενεσία* in dieser Zeit noch kein festgeprägter Ausdruck der Seelenwanderungslehre war oder der Scholiast es nicht als solchen kannte. Wir werden noch sehen, daß später zwischen *παλιγγενεσία* und verwandten Ausdrücken genau zu unterscheiden gesucht wird. Das setzt aber eine Entwicklung von *παλιγγενεσία* zum festen Begriff der Seelenwanderungslehre voraus. Es ist anzunehmen, daß unsere Stelle den Anfang dieser Entwicklung bezeichnet.

Schol. Pind. Ol. II, 104 a. c. (I, 87,17.24; 88,11 Drachmann) wird *παλιγγενεσία* dreimal ganz im Sinn der Seelenwanderung gebraucht und schon als fester Begriff vorausgesetzt. Der Vorgang selbst wird beschrieben: *τὰς ψυχὰς εἰς ἕτερα σώματα εἰσδυνούσας ἀνανεοῦσθαι.* Was dabei von dem Aufenthalt in der Unterwelt und dem Strafcharakter der Selenwanderung gesagt wird, kann uns hier gleichgültig sein. Über die Entstehungszeit wird sich nichts Sicheres ausmachen lassen; einen Anhaltspunkt kann die Erwähnung des Chrysippus in 104 b (I, 88 Drachmann) geben, der, wie Körte nachgewiesen hat[26], nicht der bekannte Stoiker war, sondern ein Gelehrter des ersten Jahrhunderts v. Chr., vielleicht der gleichnamige Sklave und Freigelassene Ciceros, dem große Gelehrsamkeit nachgerühmt wurde. Die Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten über die Pindarstelle, also das vorliegende Scholion, kann vielleicht auf die Zeit um Christi Geburt zurückgeführt werden.

Plutarch (46—120 n. Chr.) gebraucht *παλιγγενεσία* als Bezeichnung für die Wiedergeburt in der Seelenwanderung an mehreren Stellen. De Is. et Os. 72 (II, 546 Bern.) heißt es: „Ebenso unglaublich ist es, daß für alle Seelen der Verstorbenen, die fortdauern, die Wiedergeburt nur in diese (Tiere) erfolge“ (*εἰς ταῦτα μόνα γίνεσθαι τὴν παλιγγενεσίαν*). Plutarch spricht davon, welche Ursachen für den Tierkult der Ägypter angenommen werden. Die eine Erklärung besagt, daß nur in solche Tiere, die als göttlich

---

[26] Rhein. Mus. 55 (1900) 131 ff.; vgl. auch RE Suppl. I 289 f.

verehrt werden, die Seelenwanderung erfolgen kann. De esu carnium II, 4 (VI, 116 Bern.): „Wenn man aber auch nicht beweisen kann, daß die Seelen bei den Wiedergeburten Körper ohne Unterschied annehmen (*ὅτι χρῶνται κοινοῖς αἱ ψυχαὶ σώμασιν ἐν ταῖς παλιγγενεσίαις*), so daß das jetzt Vernünftige das nächste Mal ein Unvernünftiges wird, und umgekehrt . . ." Ein Grund, der vom Fleischgenuß abhalten könnte, ist die Seelenwanderung. Plutarch berührt hier die Frage, ob die Wiederverkörperung der Menschenseele auch in Tiere erfolgen kann. In ähnlichem Sinn kommt *παλιγγενεσία* De esu carnium I, 7 (VI, 110 Bern.) vor[27]: „Denn die mythische Erzählung von der Zerstückelung des Dionysos . . . ist eine dunkle Hindeutung auf die Wiedergeburt" (*εἰς τὴν παλιγγενεσίαν*). Plutarch spricht davon, daß schon in den alten Mythen ein Hinweis auf die Einkerkerung der Seelen in Körper vorliegt, und zwar denkt er, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, an die Lehre des Empedokles.

Daß eine spätere Zeit in allen möglichen ähnlichen Vorgängen eine Seelenwanderung sehen und diese Ansicht durch anerkannte Autoritäten bestätigt haben wollte, zeigt Porphyrius (3. Jh. n. Chr.) bei Stobaeus Ecl. I, 446, 11 ff. Wachsmuth: „Homer nennt die kreisläufige Bewegung und die wiederkehrende Erneuerung (*τὴν ἐν κύκλῳ περίοδον καὶ περιφορὰν παλιγγενεσίας*) Circe, die Tochter des Helios . . ." Hier wird die Verwandlung der Gefährten des Odysseus bei Circe (Od. X, 239 f.) für einen Hinweis Homers auf die Seelenwanderung erklärt. In Wirklichkeit handelt es sich bei Homer doch um eine Verwandlung des Menschenkörpers in einen Tierkörper, während bei der Seelenwanderung die Seele des Gestorbenen in einen Tierkörper übergeht.

Wenn wir den überlieferten Text annehmen, gehört auch eine Stelle aus der *Κόρη κόσμου* bei Stobaeus Ecl. I, 398, 5 Wachsmuth hierher: *ἡ τοίνυν διαφορὰ τῆς παλιγγενεσίας ὑμῶν ἔσται ἡ τῶν σωμάτων . . . διαφορά.* „Die Verschiedenheit eurer Wiedergeburt wird ein Unterschied der Körper sein." Es handelt sich hier um die Seelen, die wegen ihres Verhaltens im Körper eingekerkert sind. Je nach ihrer Gesinnung wird ihr zukünftiger Aufenthalt bestimmt. *Παλιγγενεσία* hat also an dieser Stelle mit dem Gebrauch des Wortes im XIII. Traktat des Corpus Hermeticum[28] nichts zu tun[29]. Anders ist die Stelle zu verstehen, wenn man mit Scott[30] liest: *ἀρχ⟩ὴ τοίνυν [διαφορὰ] [τῆς] παλιγγενεσίας*

[27] Wenn Plutarch hier *παλιγγενεσία* in Verbindung mit den Mysterien des Dionysos gebraucht, so ist damit durchaus nicht gesagt, daß in den Mysterien selbst der Ausdruck üblich war. Die Anwendung des Wortes an unserer Stelle und auch sonst bei Plutarch erklärt sich genügend aus dem Sprachgebrauch der Philosophie, und darum habe ich es für richtiger gehalten, den Text hier zu bringen und nicht mit religiösen Stücken zusammenzustellen.

[28] S. u. S. 31. 117 ff.

[29] Vgl. Lagrange, in: RB 34 (1925) 86. 96.

[30] Hermetica I 478, 29.

ὑμῖν ἔσται ἡ τῶν σωμάτων [ὡς ἔφη] διαφ⟨θ⟩ορά. Hier könnte eine Umwandlung angedeutet sein.

Ganz spät spricht Sophonias (um 1300 n. Chr.) in De anima paraphrasis (Comm. in Arist. Gr. XXII, I, 51, 30) von μετεμψυχώσεις καὶ παλιγγενεσίαι, die unter der aristotelischen Annahme, daß die Seele die Form des Körpers ist, nicht aufrecht erhalten werden können. Ferner findet sich παλιγγενεσία in einem anonymen Kommentar zu Sophist. elench. (Comm. in Arist. Gr. XXXIII, IV, 65, 32) für die platonische Seelenwanderung. Vielleicht ist Sophonias der Verfasser auch dieses Kommentars; Ähnlichkeiten im Stil machen es wahrscheinlich[31].

Es war oben[32] auf die einer späteren Zeit angehörende Diskussion und Abgrenzung der verschiedenen Worte für Seelenwanderung hingewiesen worden. Es stehen dafür folgende drei Stellen zur Verfügung:

Servius in Verg. Aen. II, 68 (I, 305 Thilo-Hagen) setzt auseinander, daß nach der Lehre der Stoiker die Seele so lange dauere, wie der Körper vorhanden sei, den sie im Grabe aufsuche; daher auch die Bestattungsart der Ägypter; die Römer dagegen sorgen durch die Verbrennung, daß die Seele *in generalitatem, id est in suam naturam* zurückkehren könne; nach Plato aber sei die Seele ewig, *et ad diversa corpora transitum facere statim pro meritis vitae prioris. Pythagoras vero non* μετεμψύχωσιν, *sed* παλιγγενεσίαν *esse dicit, hoc est redire (scl. animam), sed post tempus.* Man wird kaum den Schluß ziehen dürfen, daß Pythagoras selbst seine Seelenwanderung als παλιγγενεσία bezeichnet habe[33]. Es liegt aus früher Zeit kein Zeugnis dafür vor. Auch Schol. Persius Sat. VI, 10 f. (342 Jahn) kann dafür nicht herangezogen werden: *(Pythagoras) dicit, animas humanas per* παλιγγενεσίαν, *id est, per iteratam generationem exeuntes de corporibus in alia posse corpora introire.* Es beweist nur, daß Pythagoras die Sache gelehrt hat, aber nicht, daß er ein bestimmtes Wort dafür gekannt oder geprägt hat. Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) schreibt dagegen X, 6, 1 (II, 197 f. Vogel): Πυθαγόρας μετεμψύχωσιν ἐδόξαζε. Dem Widerspruch entgehen wir am ehesten, wenn wir annehmen, daß Pythagoras noch keinen festgeprägten Terminus hatte. Es kommt Servius auch nicht darauf an, zu zeigen, von wem das Wort gebraucht worden ist, ebensowenig wie er μετεμψύχωσις dem Plato zuweist, sondern er will die Begriffe klären, die damals üblich waren, und παλιγγενεσία scheint ihm zur Bezeichnung der pythagoreischen Seelenwanderung der richtige zu sein. Wir würden aber eher umgekehrt sagen; denn Plato nimmt doch Zwischen-

[31] Vgl. Praef. S. III.
[32] S. 15.
[33] Fimmen 516 stellt das als möglich hin.

stadien in der Unterwelt an (vgl. Schluß des Gorgias), also nach Servius eine *παλιγγενεσία,* Pythagoras dagegen den Kreislauf, der im Verlauf einer bestimmten Zeit durch das gesamte Tierreich führen soll[34], mithin doch gewiß schon aus Gründen der Zeit ununterbrochen sein muß oder nur ganz kurze Unterbrechungen aufweist, wo die Seelen in der Luft schweben[35], und das wäre nach der Definition des Servius *μετεμψύχωσις.* Übrigens ist Servius selbst nicht konsequent: in Aen. VI, 603 (II, 84 Thilo-Hagen) heißt es nach der Erzählung vom Gastmahl des Tantalus: *per Mercurium autem ob hoc fingitur esse revocatus (scl. Pelops), quod ipse est deus prudentiae, per quam philosophi deprehenderunt παλιγγενεσίαν vel μετεμψύχωσιν.* Hier ist aber doch von einem sofortigen Übergang in einen anderen Körper gar keine Rede; nach der oben angegebenen Begriffsbestimmung liegt also *παλιγγενεσία* vor, nicht *μετεμψύχωσις.*

Theologumena Arithmeticae (40 Ast; 52, 11 de Falco) des Jamblichus wird ebenfalls ein Unterschied zwischen *παλιγγενεσία* und *μετεμψύχωσις* gemacht: „. . . in 216 Jahren, sagen sie, seien die *μετεμψύχωσεις* (des Pythagoras) erfolgt. Nach soviel Jahren sei Pythagoras zur *παλιγγενεσία* gelangt.“ Es handelt sich hier um Exzerpte aus einem Werk des Anatolius, der um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. als Lehrer der aristotelischen Philosophie in Alexandria tätig war und als Bischof von Laodizea um 282 gestorben ist, *ἀριθμητικαὶ εἰσαγωγαί,* in dem er die Zahlenmystik der Pythagoreer behandelt. *Μετεμψυχώσεις* sind die einzelnen Verkörperungen innerhalb des Kreislaufs (*ἀνακύκλωσις*) von 216 Jahren (216 ist der Kubus von 6), *παλιγγενεσία* ist die Rückkehr in die ursprüngliche Gestalt nach Ablauf dieser Zeit zum Beginn eines neuen Kreislaufs. Daß diese Unterscheidung ebenso wie die in demselben Zusammenhang erwähnten Ausdrücke *ἀνακύκλωσις, ἀνάζησις* usw. nicht der frühen pythagoreischen Lehre angehören, braucht nicht ausführlich gezeigt zu werden.

Über den Gebrauch von *παλιγγενεσία* und *μετενσωμάτωσις* ist sehr aufschlußreich die Erwähnung eines Werkes von Cronius bei Nemesius Emes. De natura hominis 51 (117 Matthaei). Es heißt hier: *Κρόνιος μὲν γὰρ ἐν τῷ περὶ παλιγγενεσίας, οὕτω δὲ καλεῖ τὴν μετενσωμάτωσιν, λογικὰς πάσας εἶναι βούλεται (ψυχάς).* Danach ist *μετενσωμάτωσις* dem Nemesius (um 400) der geläufige Ausdruck, während Cronius (2. Jahrhundert) *παλιγγενεσία* für den richtigsten hält[36].

[34] Herodot II, 123.
[35] Vgl. Stettner 10. 12.
[36] Von eigentlich religiösem Sprachgebrauch, wie Reitzenstein, Mysterienreligionen 262, annimmt, kann man doch an unserer Stelle nicht

In Verbindung mit der Seelenwanderung tritt oft die Vorstellung einer periodischen Wiederkehr auf. So heißt es schon bei Herodot II, 123, daß sich der Kreislauf der Verkörperung auf alle Tiere erstreckt und sich in 3000 Jahren vollzieht. Dem Pythagoras wird dieser Gedanke zugeschrieben von Eudemus, einem jüngeren Zeitgenossen des Aristoteles, bei Symplicius in Phys. IV, 12 (Comm. in Arist. Gr. IX, 732) und Porphyrius Vita Pyth. 19 (91 Westermann). Aber bei dieser Darstellung mögen schon spätere Vorstellungen mitgewirkt haben[37]. An ein Weltjahr im Sinn der Stoiker ist bei diesen Lehren von Weltperioden nicht zu denken, denn nach den Stoikern wird bei der *ἐκπύρωσις* mit allem auch die Seele aufgelöst und besteht nicht mehr ihrer Individualität nach; das schließt natürlich eine Seelenwanderung aus. Nun dürfen wir allerdings bei Verbindungen von Gedanken ganz heterogener Natur, wie sie bei den Späteren, die neben das eigene Denken immer die Gedanken von zeitlich und geistig Fernstehenden und von anerkannten Autoritäten stellen, durchaus üblich sind, kein großes Maß von Logik erwarten und bei denen, die solche Lehren darstellen, nicht immer die richtige Unterscheidungsfähigkeit. Ich glaube, das gilt auch für die Varro-Stelle, die oben schon behandelt wurde. Was Varro hier von der Vereinigung der Seele mit dem Körper nach Ablauf der 440 Jahre schreibt, paßt sehr gut zu der Seeelenwanderung, die durch eine Reihe von Wesen führt, dann aber wieder die Seelen in einen bestimmten ursprünglichen Körper zurückführt. Das kann aber so ausgedrückt werden: *homo renascitur*. Die Frage ist nur, ob Varro diesen Vorgang *παλιγγενεσία* im Sinne der Seelenwanderung nennt und ob er überhaupt von Seelenwanderung spricht. Aus dem Gebrauch, den Augustinus von der Stelle macht, wird die Frage verneinend zu beantworten sein. Es handelt sich zwar um die individuelle Erneuerung des Menschen — Leib und Seele kommen wieder zusammen; *homo renascitur* — und das steht im Vordergrund bei Varro sowohl wie bei Augustinus; *παλιγγενεσία* bezeichnet aber keine Seelenwanderung, sondern war zur Bezeichnung einer periodischen Wiederkehr aus dem Sprachgebrauch der Chaldäer und Stoiker bekannt.

---

sprechen. Aus der folgenden Inhaltsangabe des Buches von Jamblichus ergibt sich, daß vom Übergang der Seele in verschiedene Körper, von Seelenwanderung die Rede ist. Um zu erklären, wie der Übergang einer Menschenseele in einen Tierkörper möglich sei, wird erörtert, ob es überhaupt zwei Spezies von Seelen gebe, die vernünftigen (*λογικαί*), oder dazu auch noch unvernünftige (*ἄλογοι*); Nemesius erwähnt nun unter den Meinungen verschiedener Philosophen auch die des Cronius.

[37] Vgl. Laudowicz, Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistenz der Seele und von der Seelenwanderung 18.

Auf Seelenwanderungsvorstellungen anderer Völker, auch auf die Nachrichten über die orphische Lehre braucht nicht eingegangen zu werden, da in deren Darstellung *παλιγγενεσία* nicht gebraucht wird.

Zu erörtern ist noch die Frage, ob „Wiedergeburt" die richtige Übersetzung des Wortes *παλιγγενεσία* ist, soweit es in der Darstellung der Seelenwanderungslehre begegnet. Die zuerst besprochene Stelle Schol. Soph. El. 62 legt es nahe, den Sinn des Wortes einfach mit Wiederkehr, Rückkehr wiederzugeben; es besagt, daß die Seele des Gestorbenen (oder für tot Ausgegebenen) wieder in das Dasein dieser Welt eintritt; aus dem folgenden Satz konnten wir entnehmen, daß diese Wiederkehr Beweis sein sollte für die Wiederkehr in einen a n d e r n Körper, also für die Lehre von der Seelenwanderung. Mit der Übersetzung Wieder k e h r wären wir also auf jeden Fall dem Gedanken des Satzes, auch vom Standpunkt der Seelenwanderungslehre aus, gerecht geworden. Sind wir auch berechtigt, Wieder g e b u r t in diesem Zusammenhang zu setzen? Ich glaube, aus folgendem Grund die Frage bejahen zu dürfen: bei Herodot II, 123 — die Stelle ist eine der ältesten Darstellungen der Seelenwanderungslehre — heißt es, daß die neue Einkörperung erfolge in ein anderes Lebewesen, das immer da gerade entstehe (*εἰς ἄλλο ζῷον ἀεὶ γινόμενον*). Damit würde aber die Rückkehr ins weltliche Dasein zugleich zu einer Wiedergeburt, und so wäre auch diese Übersetzung durchaus gerechtfertigt. Eine ähnliche Verbindung der beiden Vorstellungen von Wiedererscheinen und Wiedergeburt scheint auch in der Formulierung bei Plutarch De E apud Delphos 9 (III, 12 Bern.)[38] mitzuwirken: *ἀποβίωσις* verlangt als Gegensatz Neuwerden, Wiedergeburt, *ἀφανισμός* dagegen Wiederkehr. Die Frage B ü c h s e l s[39]. wie weit die Bedeutung Wiedergeburt dem Wort *παλιγγενεσία* im frühen profanen Sprachgebrauch zukommt, scheint mir dahin zu beantworten zu sein, daß für die Anwendung in der Seelenwanderungslehre dieser Sinn schon von Anfang an dem Wort beigelegt oder wenigstens mitempfunden wird. Von Wiedergeburt ist natürlich nur so weit die Rede, als der Eintritt in das Dasein mit einer Geburt verbunden ist, nicht aber insofern die *παλιγγενεσία* in der Seelenwanderung einzig auf den natürlichen Voraussetzungen der Geburt beruht.

Die *παλιγγενεσία* in der Seelenwanderung vermittelt kein höheres Sein, sondern in wesentlich der gleichen Lage führt die Seele in der neuen Gestalt ihr Leben weiter. Es kann sogar sein, daß sie — manche Seelenwanderungslehren tragen ein ausge-

[38] S. u. S. 28. [39] A. a. O. 685 A. 2.

sprochen ethisches Gepräge — eine Strafe für ein früheres schlechtes Leben sein soll, und selbst wenn die Seele aus dem Kreislauf ständiger Geburten befreit wird, so gelangt sie doch nur zu dem Sein, das sie vor der Einkerkerung in den Körper besaß, aber nicht darüber hinaus; auch die orphischen Weihen erlösen nur aus dem „Rad der Geburten“[40], führen aber nicht zu einer Seinsweise, die gegenüber der natürlichen der Seele wesentlich höher ist.

c) *Παλιγγενεσία* bei den Neuplatonikern.

Es sei nur kurz auf die späte Anwendung unseres Wortes bei den Neuplatonikern verwiesen. In seinen Kommentaren zu Platos Dialogen gebraucht Olympiodorus das Wort an folgenden Stellen: in Phaed. B *ια'* (87, 23 Norvin), C I *ιβ'* (135, 29), C II *ια'* (153, 4), D *η'* (208, 1. 3) im Anschluß an das platonische *πάλιν γίγνεσθαι*, in Meteora IV, 2 (Comm. in Arist. Gr. XII, II, 285, 35): Der Same der Bäume, der die Fortpflanzung ermöglicht, bewirkt eine *παλιγγενεσία* und *ἀθανασία,* und ähnlich heißt es bei Simplicius in Phys. II, 8 (Comm. in Arist. Gr. IX, 379, 22), daß der Same geschützt sein müsse wegen *τῆς ἐξ ἀλλήλων παλιγγενεσίας*. Vom *σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας* wird auch in der „Heiligen Rede“ von der Weltentstehung (Corpus Hermeticum III, 3 [I, 146 Scott]) gesprochen im Zusamenhang mit der Fortpflanzung der Lebewesen. Die Stelle bewegt sich wie der ganze Traktat in ähnlichen Vorstellungen und Ausdrücken wie Gn 1. „Die ihren Samen in sich haben“ ist dabei wiedergegeben durch *τὸ σπέρμα τῆς παλιγγενεσίας ἐν ἑαυτοῖς ἐσπερμογονοῦνται*[1].

In einer speziellen Bedeutung wendet Olympiodorus *παλιγγενεσία* an in Phaed. A XI, 4 (66, 16 Norvin) und D *η'* (208, 3); er nennt die Erinnerung eine Wiederkehr der Erkenntnis: *παλιγγενεσία τις τῆς γνώσεώς ἐστιν ἡ ἀνάμνησις· δευτέρα γὰρ γνῶσις τοῦ αὐτοῦ ἐστιν.*

---

[40] *κύκλος τῆς γενέσεως*: Proclus in Tim. 42 C (III, 296 Diehl).

[1] In diesem Zusammenhang sei der Gebrauch des Wortes *παλιγγενεσία* bei den Naturwissenschaftlern der Neuzeit erwähnt. In der Schrift des Fr. de Frankenau, De palingenesia sive resuscitatione artificiali, Halae 1717, wird *παλιγγενεσία* definiert als *plantarum combustarum e suis cineribus artifici manu resurrectio,* und die *palingenesia corporum naturalium* überhaupt ist ein bekannter Begriff der Gelehrten. Beim Lesen all dieser magischen und wissenschaftlichen Experimente muß man an den Spott des Lucian über die unsterbliche Mücke (s. u. S. 28) denken, aber die Dinge sind sehr ernst genommen worden, und es fehlt nicht an Berichten über das angebliche Entstehen von Schmetterlingen, Fröschen und anderen Wesen aus allen möglichen toten Substanzen. Daß übrigens die Theologie, die Lehre von der Auferstehung der Toten und Mt 19, 28 in diesen Traktaten eine Rolle spielen, kann nicht verwundern.

Sehr oft gebraucht Proclus das Wort zur Bezeichnung der kreisläufigen Bewegung im Wechsel von Werden und Vergehen bei der Erklärung Platos: in Tim. 17 B (I, 28, 22 Diehl), 22 B (I, 103, 15), 23 AB (I, 126, 22), 23 B (I, 127, 25), 38 C (III, 57, 34), 41 D (III, 241, 7. 16. 30), in rem publ. IZ (II, 20, 2 Kroll), in Cratylum LIII (23, 20 Pasquali)[2]. Eine Erklärung des Wortes durch Vergleich gibt Joannes Philoponus in Arist. de gen. et corr. II, 10 (Comm. in Arist. Gr. XIV, II, 298, 2): *ἐγγὺς γὰρ κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστὶ τὸ μὲν γίγνεσθαι τῷ εἶναι (τὸ δὲ εἶναι πανταχοῦ τὸ κυρίως καὶ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχειν νόει), τῇ δὲ ἀιδιότητι ἡ παλιγγενεσία.*

3. *Παλιγγενεσία* als nichtphilosophischer Ausdruck des profanen Sprachgebrauchs.

Aus dem bisher vorgelegten und dem noch zu besprechenden Material ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, daß *παλιγγενεσία* zuerst als Fachwort der Stoa und der Seelenwanderungslehre gebraucht worden ist. Von da aus ist es dann auf andere Gebiete übertragen worden, und schon im ersten Jahrhundert v. Chr. gehört es zum Sprachschatz der Gebildeten. Bei diesem Vorgang ist es nicht immer deutlich erkennbar, ob sich der Gebrauch mehr an die stoische oder die pythagoreische Bedeutung anlehnt; überhaupt ist uns der Anfang der Entwicklung nicht belegt. Die Gliederung des Folgenden nimmt darum keine Rücksicht auf den etwaigen Ausgangspunkt bei dem einzelnen Vorkommen; auch eine Einteilung nach dem generellen und individuellen Sinn des Wortes würde sich nicht als zweckmäßig erweisen. Die Einteilung geht daher von den verschiedenen Anwendungsgebieten aus, auf die das Wort übernommen worden ist.

a) Verschiedene Bedeutungen.

α) Vergleich.

Nichts kann die allgemeine Verbreitung des Wortes *παλιγγενεσία* deutlicher machen, als die Tatsache, daß es schon in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts im Vergleich gebraucht wird. So heißt es Philo De posteritate Caini 124 (II, 27 CW)[1]: „Über die Frauen und Nachkommen Lamechs ist nun, meine ich, genug erklärt worden. Wir wollen nun (einen

[2] Zum Gedanken vom Kreislauf des Werdens s. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums 141 ff.

[1] Wenn es sich auch hier und an andern Stellen bei Philo um die Erklärung eines religiösen Textes handelt, so liegt doch ein spezifisch religiöser Sprachgebrauch nicht vor, und das Wort könnte in der gleichen Bedeutung auch zur Darstellung eines nichtreligiösen Sachverhaltes angewandt werden.

Vorgang) betrachten, der gleichsam eine Wiedergeburt des ermordeten Abel ist" (*τὴν ὥσπερ παλιγγενεσίαν Ἄβελ τοῦ δολοφονηθέντος*). Seth ist also gleichsam eine Wiedergeburt des getöteten Abel. Nach längeren Ausführungen über den Namen Seth und Folgerungen aus der gegebenen allegorischen Deutung wird der angeführte Bibeltext, Gn 4, 25, wieder aufgenommen. 172—175 (II, 38 f. CW) wird dann erklärt, daß Seth der Beginn eines neuen Geschlechtes ist, dem die gottgefälligen Männer angehören, der „gerechte Noe", der „gläubige Abraham" und „Moses, der Allweise". Der Sinn der Stelle kann nur der sein, daß statt des ermordeten Abel Seth die Reihe der vollkommenen Männer eröffnet, der erste im Geschlecht derer ist, die nach Gottes Wohlgefallen leben. *Παλιγγενεσία* im Sinne der Seelenwanderung zu erklären, liegt dem Zusammenhang nach kein Grund vor. Außerdem weist ja auch das *ὥσπερ* nur auf einen Vergleich hin, behauptet aber nicht die Identität.

Philo De legatione ad Caium 325 (VI, 215 CW). Die Stelle stammt aus dem Brief des Herodes Agrippa an Caligula, in dem er den Kaiser bittet, doch von der Aufstellung eines Kaiserbildes im Tempel abzusehen. Er erwähnt eine frühere Wohltat des Caligula: als er wegen einer Äußerung gegen Tiberius im Gefängnis war, hat ihn Caligula gleich bei seinem Regierungsantritt befreit[2]. Das ist für ihn gleichsam eine *παλιγγενεσία*: *καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας ἀνήγειρας*.

Bei Plutarch Quaestiones convivales VIII, 3, 5 (IV, 319 Bern.) heißt es: „Zeus . . . erweckt und bewegt alle Dinge, ‚glückverkündend, die Völker zu ihrem Werke erweckend'. Und diese folgen, gleichsam neugeboren, ‚neue Gedanken mit dem (neuen) Tage fassend' (*καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας νέα ἐφ' ἡμέρᾳ φρονέοντες*), wie Demokrit sagt."[3]

β) Erneuerung, Änderung.

Isidorus Pelus. Ep. IV, 17 (Migne PG 78, 1064) schreibt: „. . . ich kann aus der ganzen Heiligen Schrift nachweisen, daß das Judentum sein Ende findet und nicht mehr neu ersteht" (*παλιγγενεσίαν οὐχ ἕξει*). *Παλιγγενεσία* heißt hier also ganz allgemein Erneuerung. Hier z. B. ist nicht zu entscheiden, ob die Verwendung des Wortes mehr aus seiner Bedeutung in der Stoa oder in der Seelenwanderungslehre zu verstehen ist, wenn auch der gene-

---

[2] Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes I[4] 552.

[3] Man hat geglaubt, zuletzt noch Iacono (La *παλιγγενεσία* 249), daß diese Stelle das Wort bei Demokrit bezeugt und damit das früheste uns bekannte Vorkommen. Plutarch zitiert aber noch zweimal dieselbe Demokrit-Stelle ohne die Worte *καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας*, Quaest. conv. III, 6, 4 (IV, 125 Bern.) und De lat. viv. 5 (VI, 484 Bern.). Sie sind demnach als Zusatz Plutarchs anzusprechen.

relle Charakter mehr auf jenen Gebrauch hinweist. Eine Erneuerung meint auch Philo, wohl im Anschluß an den stoischen Wortgebrauch, wenn er Vita Mosis II, 65 (IV, 215 CW) schreibt: „Das sind die Siegespreise und die Belohnungen edler Männer; durch sie . . . wurden sie Führer eines neuen Geschlechtes und die Stammväter einer neuen Welt“ (*παλιγγενεσίας ἐγένοντο ἡγεμόνες καὶ δευτέρας ἀρχηγέται περιόδου*). Philo spricht von Noe und seinen Söhnen, die der Vernichtung entgingen und dadurch nicht nur persönlich ausgezeichnet waren, sondern auch für die kommenden Geschlechter eine hervorragende Bedeutung erlangten. Er nimmt *παλιγγενεσία* nicht vollständig im stoischen Sinn, wenn auch das Wort der stoischen Begriffssprache entnommen ist und dort oft in Verbindung mit *περίοδος* vorkommt; denn es ist nicht von einer Zerstörung der Welt die Rede, sondern von den ungewöhnlichen Strafen (*ἡ μεγίστη ζημία* 53 [IV, 214 CW]) durch Wasser und Feuer, und damit meint Philo die Sündflut und die Zerstörung von Sodoma und Gomorrha. Diese Arten der Vernichtung, die ja auch von den Stoikern angenommen werden, kamen natürlich der Wahl der stoischen Fachausdrücke zustatten. Ausdrücklich heißt es 61 (IV, 214 CW), daß die Wesen in ihren Arten „Unvertilgbarkeit“ (*ἀφθαρσία*) besäßen und nichts völlig vernichtet werde. Darin darf man sich auch nicht beirren lassen durch 64 (IV, 215 CW), wo gesagt wird, daß die Welt wahrscheinlich nach der Sündflut wieder in der Gestalt erscheint, in der sie Gott im Anfang geschaffen hat; denn auch hier tritt die Erde (*ἡ γῆ*) im Gegensatz zur gesamten Welt (*ὁ κόσμος πᾶς*) auf. Der Sinn des Wortes an unserer Stelle wird aus der Umschreibung ersichtlich: „den Anfang einer neuen Schöpfung (oder Generation) von Menschen bilden“ (*δευτέρας γενέσεως ἀνθρώπων ἀρχὴ γενέσθαι* 60 [IV, 214 CW]). *Παλιγγενεσία* ist also *δευτέρα γένεσις* und bezieht sich auf die Menschen, während von der erneuerten Schöpfung gesagt wird, sie sei *δευτέρα περίοδος*.

Später bezeichnet *παλιγγενεσία* auch die Änderung der Lebensverhältnisse. Joannes Philoponus (6. Jh. n. Chr.) De opificio mundi VI, 6 (240 Reichardt): „Denn wir ändern meistens die früheren Namen der Sklaven, die wir neu erwerben, und geben ihnen andere. Das sehen wir als ein Sinnbild der Herrschaft über sie an, indem wir ihnen durch den Wechsel der Namen gleichsam ein neues Leben zuteil werden lassen“ (*παλιγγενεσίαν . . . παρεχόμενοι*). Zur Erklärung von Gn 2, 19 sagt Philoponus, daß die Namengebung eine sinnbildliche Handlung ist für den Antritt der Herrschaft. Das kam im Gebrauch des täglichen Lebens zum Ausdruck, wenn den Sklaven beim Übergang in anderen Besitz ein

anderer Name gegeben wurde[4], und dieser Übergang ist ein Wechsel der Lebensverhältnisse, eine *παλιγγενεσία*.

γ) Rückkehr zum Leben.

In einem sonderbaren Zusammenhang erscheint *παλιγγενεσία* bei Lucian (2. Jh. n. Chr.) Encomium muscae 7 (I, 43 f. Nilén): „Wenn einer Fliege der Kopf abgerissen wird, ist sie an allen übrigen Teilen noch lange voller Leben. Was aber an ihrer Natur das Außerordentlichste ist, das will ich jetzt sagen. Und das scheint mir das Einzige zu sein, was Plato in seinem Dialog über die Unsterblichkeit der Seele übersehen hat. Wenn nämlich eine tote Fliege mit Asche bedeckt wird, steht sie wieder auf, und es wird ihr eine Wiedergeburt und ein ganz neues Leben zuteil" (*παλιγγενεσία τις αὐτῇ καὶ βίος ἄλλος ἐκ ὑπαρχῆς γίνεται*). *Παλιγγενεσία* ist also hier die Wiederkehr zum Leben. Das ganze Stück ist natürlich eine Satire auf die im Phaedo ausgesprochene Ansicht Platos, und das Wort ist gewählt, um Plato, der in diesem Werk *πάλιν γίγνεσθαι* gebraucht, wirksamer verspotten zu können.

Auch Plutarch De E apud Delphos 9 (III, 12 Bern.) kann hier erwähnt werden. Er spricht von der mythologischen Auffassung der Naturvorgänge; im Sinn der physikalischen Mythendeutung sind die Erzählungen von Tod und Wiederbelebung (*τὰς ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας*) des Dionysos zu verstehen als mythologische Einkleidung der großen Veränderungen in der Natur. In demselben Sinn spricht Plutarch auch von den Belebungen des Osiris De Is. et Os. 35 (II, 507 Bern.). Wenn er hier *ἀναβίωσις* und *παλιγγενεσία* nebeneinander gebraucht, so sind die beiden Worte in ihrer Bedeutung ungefähr gleich; *παλιγγενεσία* mit Wiedergeburt zu übersetzen, entspricht nicht dem Mythus des Osiris. In demselben Sinn steht *παλιγγενεσία* Acta Joannis apocr. 11 (II, I, 158, 14 Lipsius-Bonnet): *δὸς τούτῳ τῷ δι' ἀφορμῆς τεθνηκότι ζωῆς παλιγγενεσίαν καὶ ἀπόδος αὐτῷ τὴν ψυχήν*.

b) Verschiedene Anwendungsgebiete.

α) In der Medizin.

In einer ähnlichen, aber abgeschwächten Bedeutung hat die Medizin das Wort *παλιγγενεσία* angewandt. Galenus (2. Jh. n. Chr.) schreibt De Theriaca (XIV, 510 Kühn), daß das besprochene Mittel schon bei Todkranken die *παλιγγενεσία*, also die Genesung bewirkt hat. Die Medizin gebraucht das Wort aber auch in anderer Bedeutung. So heißt es von einer Arznei bei Galenus De compositione

[4] Vgl. Plato Cratylus 384 D; Büchsenschütz, Besitz und Erwerb, Halle 1869, 183.

medicamentorum (XIII, 83 Kühn), daß sie die παλιγγενεσία einer Krankheit, ihr Wiederauftreten, also einen Rückfall, verhindert. Antyllus (2. Jh. n. Chr.) bei Oribasius Coll. med. 45, 2, 7 (IV, 5 Bussemaker-Daremberg) gibt an, wie man eine Geschwulst behandeln muß, um die *παλιγγενεσία*, das Wiederwachsen, zu verhindern.

β) In der Politik.

Zur Bezeichnung der politischen Wiederherstellung eines Volkes erscheint παλιγγενεσία bei Flavius Josephus Ant. Jud. XI, 3, 9 § 66 (III, 16 Niese): Zorobabel verkündet den Juden im Exil die Erlaubnis zur Rückkehr. „Als sie das hörten, dankten sie Gott, der ihnen ihre Heimat wiedergeschenkt hatte. Dann begaben sie sich zu Trank und Festgelage, und sieben Tage lang schmausten sie und feierten den Wiedererwerb und die Auferstehung ihres Vaterlandes" (τὴν ἀνάκτησιν καὶ παλιγγενεσίαν τῆς πατρίδος ἑορτάζοντες). Ähnlich schreibt Cicero ad Att. VI, 6: *Amicorum litterae me ad triumphum vocant, rem a nobis, ut ego arbitror, propter hanc παλιγγενεσίαν nostram non neglegendam.* Nach der üblichen Ansicht der Erklärer meint Cicero seine Rückberufung aus dem Exil[5]. Die Stelle ist ein Beweis für die allgemeine Verbreitung des Wortes, wenigstens bei den Gebildeten der damaligen Zeit. Cicero gebraucht den Ausdruck und wird von dem Empfänger verstanden. Hierher mag auch Pap. Lond. 878 aus dem 3./4. Jahrhundert gehören. Er ist leider so verstümmelt, daß außer der Adresse [τοῖς] δεσπόταις αὐτοκράτορσι Κ[αίσαρσι] nur noch die Worte δῶρον παλιγγενεσίας zu lesen sind. Die Zusammenstellung mit δῶρον schließt einen irgendwie philosophischen Sinn aus; der in der Adresse ausgedrückte offizielle Charakter des Schreibens legt die Vermutung nahe, daß es sich um eine politische Rehabilitation, Wiedereinsetzung in ein Amt oder ähnliches handelt.

γ) Im Recht.

Als juristischer Ausdruck begegnet παλιγγενεσία Justinian Nov. XVIII, 11 (III, 137 Schoell-Kroll); LXXVIII, 1. 3. 5 (III, 384. 386. 387 Schoell-Kroll). Da die Stellen noch zu besprechen sind[6], werden sie hier nur registriert.

---

[5] Tyrell and Purser, The correspondence of M. Tullius Cicero III 237: „My political generation, renaissance. His return from exile was his second birth into political position." Vgl. ad Att. III, 20, 1: . . . *diemque natalem reditus mei cura, ut in tuis aedibus amoenissimis agam tecum et cum meis.* Vgl. auch Sallustius Frgm. Hist. II, 47 (77 Maurenbrecher), wo C. Aurelius Cotta sich *bis genitus* nennt. Cicero Or. pro P. Sestio 67, 140 von Verbannten: *per populum tamen ipsum recreati sunt atque revocati.*

[6] S. u. S. 131.

δ) In der Dichtung.

Eine vereinzelt stehende Bedeutung hat παλιγγενεσία bei Longus (5. Jh. n. Chr.) Chloe et Daphnis III, 4, 2 (Hercher, Erot. Scriptores I, 285): *Χλοῇ δὲ καὶ Δάφνις τὴν ἠρινὴν ὥραν ἀνέμενον ἐκ θανάτου παλιγγενεσίαν.* Für Chloe und Daphnis, die im Winter getrennt sind, ist der Frühling, der die Vereinigung und die Freuden des Hirtenlebens wiederbringt, eine Auferstehung vom Tod. Durch den Zusatz ἐκ θανάτου ist die Bedeutung des Wortes ganz klar.

4. *Παλιγγενεσία* im religiösen Sprachgebrauch.

a) Neues Testament.

Hier begegnet παλιγγενεσία zweimal, Mt 19, 28 und Tit 3, 5, und zwar in verschiedener Bedeutung. Bei Mt ist damit die Erneuerung oder Wiederherstellung der Welt am Weltende gemeint, da sie in Verbindung mit der Wiederkunft Christi und dem Gericht genannt wird. Die synoptischen Parallelen, bei denen allerdings der Hinweis auf das Gericht fehlt, haben den Ausdruck nicht; Mk 10, 30 und Lk 18, 30 sprechen von den Belohnungen der Jünger ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ (vgl. Mt 12, 32; Eph 1, 21), „in der zukünftigen Welt" im Gegensatz zur gegenwärtigen Zeit (ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ). Augustinus hat bei der Wiederherstellung der Welt nur den heilsgeschichtlich wichtigsten Vorgang beachtet, wenn er Contra duas epistolas Pelagianorum III, 3, 5 (Migne PL 44 591) schreibt: *Regenerationem quippe hoc loco, ambigente nullo, novissimam resurrectionem vocat* und De civitate Dei XX, 5 (CSEL XXXX, II, 433 Hoffmann): *In regeneratione, procul dubio mortuorum resurrectionem nomine voluit regenerationis intellegi. Sic enim caro nostra regenerabitur per incorruptionem, quem ad modum est anima nostra regenerata per fidem.* Büchsel[1] sieht in παλιγγενεσία bei Mt einen „Ausdruck der Auferstehungshoffnung, der bei den griechisch redenden Juden Palästinas geläufig war". Das Wort ist auf jeden Fall an unserer Stelle eschatologisch aufzufassen und berührt sich inhaltlich mit Stellen wie 1 Hen 72, 1 „bis die neue, ewig dauernde Schöpfung geschaffen wird", Apoc. Baruch (syr.) 32, 6 (Erneuerung der Schöpfung), Jubil. 1, 29 „der Tag der Neuschöpfung, wo Himmel und Erde und alle ihre Geschöpfe erneuert werden", Ps.-Philo Antiq. bibl. 3, 10 (Wiederbelebung und Erneuerung). Aus dem NT gehören hierher Offb 21, 1 „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde . . ." und 2 Petr 3, 13.

---

[1] Theol. Wörterbuch I 673 A. 9.

Dagegen ist die *καινὴ κτίσις* bei Paulus (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15) nicht in diesem eschatologischen Sinn zu verstehen[2].

Die semitischen Übersetzungen geben den Ausdruck nicht wörtlich wieder, sondern haben „die neue Welt“ oder ähnliche Umschreibungen[3]; nach Dalmans Ansicht[4] müßte auch das jüdische Aramäisch so gelautet haben.

b) Patristische Literatur.

Hier findet sich *παλιγγενεσία* in der ersten Zeit ziemlich selten[5]. I Clem. 9, 4 (38, 2 Funk²) steht es für die Wiederherstellung der Welt nach der Sündflut: „Noe . . . verkündete durch seinen (Gottes-) Dienst der Welt ihre Erneuerung“ (*παλιγγενεσίαν*). Der Gebrauch des Wortes ist hier, ähnlich wie bei Philo Vita Mosis II, 65, von der stoischen Lehre beeinflußt. Justinus gebraucht dann auch *ἀναγεννάω* und *ἀναγέννησις* in Verbindung mit der Taufe: Apol. I, 61 (70 Goodspeed). In gleicher Bedeutung wird *παλιγγενεσία* auch später angewandt, z. B. Origenes in Lucam hom. XXVIII (IX, 175, 6 Rauer). Methodius De resurrectione II, 18, 10 (371, 2 Bonwetsch) gebraucht es für die Auferstehung des Fleisches und ebenso Origenes De oratione 25, 3 (II, 359, 14 Koetschau); In Lucam XIV (IX, 99, 11 Rauer). Bei Clemens Alexandrinus Quis dives salvetur 42, 15 (III, 190, 9 St.) und Strom. II, 23, 147, 2 (II, 193, 26 St.) hat das Wort die Bedeutung: Rückkehr zu Gott durch die Buße; er gebraucht es auch zur Bezeichnung der Rückkehr ins Leben: Strom. III, 7, 60, 2 (II, 224, 1 St.).

c) Hermetische Schriften.

Daraus haben wir schon zwei Stellen anführen können, *Κόρη κόσμου* bei Stobaeus Ecl. I, 398, 5 Wachsmuth (I, 478, 29 Scott) und Corpus Hermeticum III, 3 (I, 146, 23 Scott); das Wort *παλιγγενεσία* kam hier in philosophischer Bedeutung vor. Religiösen Sinn hat es dagegen Corpus Hermeticum XIII. Der Traktat trägt die Überschrift, die vielleicht ein späterer Zusatz ist[6]: „Geheime Bergrede des Hermes Trismegistos an seinen Sohn Tat über die Wiedergeburt und das Schweigegebot“ (*περὶ παλιγγενεσίας καὶ σιγῆς ἐπαγγελίας*). Außerdem steht *παλιγγενεσία* noch an folgenden 11 Stellen des Traktats XIII: 1 (bei Reitzenstein, Poimandres 330, 4. 6. 10), 3 (340, 12), 4 (341, 5), 7 (342, 15), 10 (343, 12), 13 (344, 12. 14), 16 (345, 16), 22 (348, 8). Über die Wiedergeburtslehre des Hermetismus wird unten ausführlich gehandelt werden.

---

[2] Darüber s. u. S. 159.

[3] Dalman, Die Worte Jesu I 145 f. [4] Ebd. 145.

[5] Vgl. hierzu v. Harnack, Die Terminologie der Wiedergeburt 108 ff.

[6] Reitzenstein, Poimandres 193.

d) Eine Stelle unbekannter Herkunft.

Unbekannten Ursprungs ist ein bei Carthago gefundenes Bleitäfelchen aus dem 3. Jahrhundert nach Chr.[7]. Es enthält die Beschwörung eines Totengeistes (*νεκυδαίμων*) bei verschiedenen Gottheiten. Zeile 16 f. heißt es: *ὁρκίζω σε τὸν ϑεὸν τὸν τῆς παλιγγενεσίας Θωβαρραβαν*[8]. Wer damit gemeint ist, läßt sich nicht sagen, da *Θωβαρραβαν* ein Zauberwort ist. Sollte man aus der an Plato anknüpfenden Spekulation der Neuplatoniker über Dionysos[9] auf diesen Gott schließen?

5. Zusammenfassung. Die wahrscheinliche Entwicklung.

Nachdem nun das uns erreichbare Material aus den Quellen gesammelt und nach Bedeutungsgruppen zusammengestellt ist, kann versucht werden, eine Entwicklungsgeschichte des Wortes zu geben[1]. Über eine Vermutung aber wird man dabei nicht hinauskommen, da wir sicher nicht über die ganze Entwicklung des Wortes einigermaßen vollständige Zeugnisse besitzen. Wir sahen, daß in den frühesten Belegen aus dem ersten Jahrhundert v. Chr. *παλιγγενεσία* schon in einer ganzen Reihe von Bedeutungen vorliegt. Es ist schon da nicht allein Fachausdruck, und zwar für verschiedene Begriffe, sondern ist in die Umgangssprache eingedrungen, die es zum Vergleich und in verschiedener Übertragung anwendet. Der Zustand, den wir hier antreffen, lehrt, daß für den Anfang der Entwicklungsgeschichte keine Zeugnisse auf uns gekommen sind; denn er setzt ja schon eine gewisse Entwicklung voraus.

Auf Grund der überlieferten Belege läßt sich folgender Entwicklungsgang mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen. Die Philosophie hat sich das Wort im Anschluß an den verbalen Ausdruck *πάλιν γίγνεσϑαι* geschaffen, der von den Stoikern zur Bezeichnung der Welterneuerung, in der Seelenwanderungslehre für die Rückkehr der Seele in den Körper üblich war. Wegen dieses Gebrauches von *πάλιν γίγνεσϑαι* in den beiden philosophischen Richtungen dürfen wir ruhig eine Parallelentwicklung annehmen; über eine Priorität zu reden, ist bei dem vorliegenden Material nicht angängig, und eine Abhängigkeit läßt sich nicht feststellen.

---

[7] Wünsch, Antike Fluchtafeln², Bonn 1912, 17.

[8] Rhein. Mus. 55 (1900) 249 hatte Wünsch gelesen *Θωϑ Αρραβαν*.

[9] Vgl. Olympiodorus Schol. in Phaed. B *ια'*; C II *ια'*; D *η'* (87. 153. 208 Norvin); Proclus in Tim. 41 D (III, 241 Diehl); in rem publ. IZ (II, 20 Kroll).

[1] Das Vorkommen in religiösen Texten wird bei dieser Zusammenfassung nicht berücksichtigt.

Wohl durch die Stoa hat mit anderen auch das Wort παλιγγενεσία Eingang in die Kreise der Gebildeten gefunden und ist zu verschiedener Anwendung in einem dem ursprünglichen nahestehenden oder im übertragenen Sinn gelangt. Wegen der allgemeinen Verbreitung, die vor allem durch den formelhaften Ausdruck καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας belegt ist, und der mannigfachen Bedeutung ist es — das sei schon hier bemerkt — gewagt, den Gebrauch des NT auf eine Abhängigkeit von einer ganz bestimmten Bedeutungsgruppe sprachlich zurückzuführen. Das Wort stand als Allgemeingut zur Verfügung, und es ist durchaus nicht erstaunlich, wenn es auch im NT vorkommt und hier einen bestimmten, neugeprägten Sinn erhält. Es muß darum genau untersucht werden, welche Bedeutung und welche Stellung im Ganzen seiner Lehre das Wort beim heiligen Paulus hat. Um aber eine sachliche Verwandtschaft mit ähnlichen, ebenso bezeichneten religiösen Vorstellungen untersuchen zu können, muß der Gedanke einer religiösen oder religiös aufgefaßten Wiedergeburt erörtert werden.

Für die fragliche Zeit ist παλιγγενεσία sowohl als Wieder**entstehung** wie als Wieder**geburt** erwiesen. Jene Bedeutung eignet mehr dem stoischen Sprachgebrauch und dürfte die ältere sein. Aber bereits im 1. Jahrhundert v. Chr. gebraucht Cicero das Wort in einer Weise, die kaum anders als vom Gebrauch im zweiten Sinn abgeleitet werden kann. In dem griechischen Wort fand Cicero das lateinische *regeneratio* wieder, das die Geburt ausdrückt. Dieses Verständnis des Wortes ist denn auch weiter erhalten geblieben, wie der Gebrauch im Recht zeigt[2].

Aus den bisherigen Ausführungen ist klar geworden, daß die παλιγγενεσία, wenn wir vom Gebrauch des Wortes in der religiösen Sprache absehen, über den noch ausführlich zu handeln ist, nicht zu einem irgendwie höheren Sein führt. Es handelt sich immer um das **Wieder**bringen eines früheren Zustandes ohne wesentliche Änderung. Daß im Gegenteil eine Verminderung der Seinsbedingungen durch eine παλιγγενεσία bewirkt werden kann, haben wir bei der Seelenwanderungslehre gesehen. Das Wort betont also in der bisher betrachteten Bedeutung ein „Wieder", „Zurück" eines Früheren, das nur akzidentell verändert ist. Rein formal ausgedrückt ist παλιγγενεσία die Wiederholung einer Entstehung oder Geburt.

Bei aufmerksamer Betrachtung der bisher behandelten Stellen scheint dem Wort παλιγγενεσία selbst ein Problem zugrunde zu liegen, auf das noch am Schluß dieser sprachgeschichtlichen Ab-

[2] S. u. S. 131.

handlung hingewiesen sei. Bei den Aussagen über *παλιγγενεσία* oder unter Verwendung von *παλιγγενεσία* wird immer von einem Bleiben und einem Vergehen, Wiederkehren gesprochen, von Beharren und Veränderung; die Frage läuft auf den Gegensatz Dasein—Wesen hinaus. Ganz deutlich ist das Problem empfunden bei Philo De Cherubim 114 f. (I, 197 CW). Er fragt, was denn in dem ständigen Wechsel, in dem ständigen Vorwärtsschreiten, Vergehen und Werden, dem der Mensch unterworfen ist, das Bleibende sei, wann und auf welche Weise wir bei diesem Wandel dieselben seien. *Πότε δὲ καὶ ἐκτησάμεθα αὐτήν (ψυχήν); πρὸ γενέσεως; ἀλλ' οὐχ ὑπηρχόμεθα· μετὰ τὸν θάνατον; ἀλλ' οὐκ ἐσόμεθα οἱ μετὰ σωμάτων σύγκριτοι ποιοί, ἀλλ' εἰς παλιγγενεσίαν ὁρμήσομεν οἱ μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι ποιοί.* Folgende Erklärung der Stelle scheint mir am wahrscheinlichsten zu sein[3]. Wann haben wir die Seele erworben? vor der Geburt? aber da existierten wir noch nicht. Besitzen wir sie nach dem Tode? Aber da werden wir nicht mehr wir sein; denn unter „wir“ verstehen wir uns doch als mit Körperlichem (neutrum!) vereinigt. Wir werden aber zur

[3] Die Übersetzung von Cohn (Die Werke Philos v. A. III 200 f.) scheint mir nicht ganz klar: „(Besteht sie) nach dem Tode? aber da werden wir nicht mehr sein, die wir so mit dem Körper vereinigt sind, sondern werden zur Wiedergeburt gelangen, wo wir mit Unkörperlichen vereinigt sind.“ Pascher (*Ἡ βασιλικὴ ὁδός* 252), der Cohns Übersetzung übernimmt, denkt wie dieser (200 A. 3) an eine Übernahme aus den Vorstellungen der Mysterienreligionen, ebenso Dibelius, Past. 95, der *παλιγγενεσία* an unserer Stelle als Leben nach dem Tode versteht. Nun ist aber doch *παλιγγενεσία* als Bezeichnung für die nach dem Tod erfolgende Aufnahme zu einem unkörperlichen Dasein nicht erwiesen. Übrigens ist *οἱ μετὰ ἀσωμάτων σύγκριτοι ποιοί* doch kaum als Ziel und Ergebnis der *παλιγγενεσία* zu fassen, sondern als Ausgangspunkt. Die Stelle ist wirklich nicht ohne weiteres verständlich, und die Ausgabe von Colson-Whitaker (II [London-Newyork 1929] 76) nimmt darum als richtige Lesung an *οἱ μετὰ ἀσωμάτων ἀσύγκριτοι ἄποιοι.* Die Übersetzung lautet: „to be with the unbodied, without composition and without quality“: „um mit dem Körperlosen zu sein, ohne Zusammensetzung und ohne (bestimmte) Beschaffenheit“. Die Übersetzer fassen also *σύγκριτοι* und *ποιοί* anders auf als Cohn. Sie sehen auch in der *παλιγγενεσία* eine „absorption in the Divine“ beim Tod und halten ihre Änderung für nötig, um diesen Gedanken auszudrücken und „das Gleichgewicht der beiden Satzschlüsse“ herzustellen (485). Wahrscheinlicher aber und von dem Zusammenhang des Ganzen, nämlich den Erörterungen über die ständige Unbeständigkeit des Menschen und der Seele, verlangt erscheint mir die Auffassung, die in der gewählten freien Übersetzung und der Erklärung dazu ausgedrückt ist: *παλιγγενεσία* muß als Wiederherstellung verstanden werden, sei es im Sinne der Seelenwanderung — die Frage „Woher kam die Seele? . . . wann haben wir sie erworben? vor der Geburt?“ setzt ja die Präexistenz der Seele voraus — sei es im Sinn der stoischen Lehre, „nach der die Seelen (der Guten jedenfalls) den Weltbrand überleben“ (Colson-Whitaker ebd., die unter dieser Voraussetzung die Cohnsche Lesart beibehalten wollen).

Wiedergeburt gelangen; unter „wir" muß ich dann aber verstehen uns als mit Unkörperlichem vereinigt, uns im Zustand der Trennung vom Körperlichen. Philo fragt also nach dem identischen Subjekt all dieser Vorgänge und Veränderungen, oder vielmehr, es ist ihm sicher, daß ein Subjekt da ist; wie aber ist die Identität des Subjekts möglich, wie kann all das ausgesagt werden von einem und demselben, das doch nicht dasselbe ist? Gerade in dem Wort *παλιγγενεσία*, das in seinem einen Bestandteil (*πάλιν*) das Bleiben, die Identität ausdrückt, in dem andern (*γένεσις*) aber auf ein Werden, eine Veränderung hinweist, tritt das Problem deutlich hervor. Mit dieser Feststellung, die natürlich ganz von den formalen Bestimmungen des Wortes ausgeht, ist noch nichts über den Begriffsinhalt an unserer Stelle ausgesagt; worin die Wiedergeburt besteht, ist nicht eindeutig ausgemacht. Nur ist es angesichts des Zusammenhangs nötig, mit der Behauptung eines Mysteriensinnes vorsichtig zu sein.

II. Teil.

Die Vorstellungen von der Wiedergeburt in der religiösen Umwelt des Urchristentums.

1. Quellen und Methoden zu ihrer Erforschung.

Wenn man aus der religiösen Umwelt des Urchristentums Erkenntnisse für die Erklärung neutestamentlicher Stellen sakramentalen Inhalts gewinnen will, so zieht man außer dem Judentum fast ausschließlich die Vorstellungen der Mysterienreligionen oder verwandter Systeme (Gnosis, mandäische, iranische Religion) heran. Im Gegensatz zu den alten Volksreligionen, deren Kult auf der völkischen und staatlichen Gemeinschaft beruht, wollen sie ihre Eingeweihten zum persönlichen Heil führen und wenden sich dabei ohne Rücksicht auf Volk und Stand an alle. Das haben sie tatsächlich mit dem Christentum gemeinsam, das an alle Menschen seine Botschaft richtet, um ihnen die Erlösung zu vermitteln. Vielleicht hat man mitunter diesen hellenistischen Kulten eine zu große Bedeutung im religiösen Leben der ausgehenden Antike zugeschrieben, ganz abgesehen von dem, was man über ihren Einfluß auf das junge Christentum annehmen zu müssen glaubte. Bestimmt aber ist man zu weit gegangen in den Behauptungen über die Mysterienvorgänge und ihren Sinn.

Zwar beweist die unübersehbare Mysterienliteratur der letzten Jahrzehnte, welche Anstrengungen die Wissenschaft gemacht hat, um die Geheimnisse der Mysterienreligionen zu entschleiern. Aber ebenso zeigen die einander in fast allen Punkten widersprechenden Darstellungen, daß die vereinten Bemühungen, durch Erforschung der literarischen und monumentalen Quellen zu Klarheit und Sicherheit zu gelangen, kaum ein Ergebnis aufweisen können, das allgemein zur Zustimmung zwingt.

Der Grund für diese Ergebnislosigkeit liegt in der ungenügenden Überlieferung; die antiken Zeugnisse sind zu gering, um einen tieferen Einblick in die Vorgänge und Vorstellungen der Mysterien zu gewähren. Wir haben keine Darstellung im Zusammenhang[1], sondern nur Bruchstücke, die aber im entferntesten

[1] Über den Wert der vollständigen Darstellung der Isisweihe bei Apuleius Metam. XI s. u. S. 89 A. 8; 90 A. 10.

nicht hinreichen, um das Ganze wiederherzustellen; die erhaltenen Kultformeln[2] z. B. sind für uns meist kaum mehr als Worte. Da viele Texte allein stehen, fehlt uns die Handhabe, uns über ihren Sinn zu unterrichten. Dazu kommt, daß der antike Autor, der uns etwas überliefert, vielleicht selbst die Sache nicht richtig verstanden hat, sie in einen Zusammenhang stellt, in den sie nicht gehört, oder ihr einen falschen Sinn gibt. Wir können auch nicht immer aus unseren Zeugnissen ersehen, in welcher Weise eine Entwicklung in den Mysterien stattgefunden hat, ob die Formen, die durch lange Zeiträume überliefert und beibehalten wurden, nicht bei veränderten Zeitanschauungen auch anders aufgefaßt sind. Schließlich wissen wir auch nicht, ob Erscheinungen, die aus verschiedenen Zeiten getrennt bezeugt sind, jemals gleichzeitig zusammen bestanden, können also keine sicheren Schlüsse aus ihrer Kombination ziehen. Mit Recht ist auch schon öfters auf die Zeit aufmerksam gemacht worden, aus der unsere Zeugnisse stammen; sie sind doch immerhin manchmal ziemlich weit, oft um Jahrhunderte, von der urchristlichen Zeit entfernt. Wenn demgegenüber eingewendet wird, daß die Anschauungen selbst aber älter sind, so ist das möglich, jedoch zu einer Stützung der religionsgeschichtlichen Hypothesen so lange nicht geeignet, bis erwiesen ist, daß sie auch wirklich in dem betreffenden Kult schon früher vorkamen, nicht später von außen übernommen und vor allem nicht in ihrer Bedeutung geändert worden sind.

Wenn widersprechende Behauptungen über die Mysterienreligionen aufgestellt werden konnten, so liegt der Grund einmal darin, daß man der dürftigen Überlieferung nicht immer Rechnung getragen hat. Wir werden im Verlauf der Untersuchung noch einem besonders auffallenden Beispiel begegnen, wo eine alleinstehende Bezeugung verallgemeinert wurde und so Anlaß zu unbegründeten Ansichten gegeben hat. Man wird bei dieser Überschätzung der geringen Quellen das Urteil v. Wilamowitz'[3] nicht zu hart finden: „Von andern (außer denen des Dionysos) nennenswerten hellenischen Mysterien weiß ich nichts, weiß nicht, woher andere so unglaublich viel über ‚hellenistische Mysterienreligionen' zu wissen vorgeben. Welchen Göttern galten sie denn? Wo sind die Belege? Ich sehe nur, daß da ein großer Schneeball von Hypothesen gewälzt wird, der immer größer wird, aber verträgt er die Sonne?"

---

[2] S. die Zusammenstellung bei Dieterich, Mithrasliturgie 213 ff.

[3] Der Glaube der Hellenen II 386 f.

Dann aber hat auch die Methode selbst, mit der man die Fragen zu beantworten suchte, zu falschen Meinungen führen müssen. Seit Dieterich[4] ist es für viele Erklärer notwendige Voraussetzung, daß sich in allen Mysterienreligionen bestimmte Grundvorstellungen finden, und gerade die Wiedergeburt wurde als ein solches notwendiges Element angesehen. Diese Voraussetzung hat die Erklärung des überlieferten Materials von vornherein in eine bestimmte Richtung gedrängt. Andeutungen, die entweder gar nicht oder auch anders befriedigend verstanden werden konnten, wurden als Bezeugung der Wiedergeburt in Anspruch genommen. Fälle dieser Art werden bei der Besprechung der einzelnen Kulte noch begegnen. Damit steht ein zweiter Fehler der Methode in Verbindung. Wenn alle Mysterien gemeinsame Vorstellungen aufweisen müssen, dann kann man die ungenügende Überlieferung über den einen Kult durch Zeugnisse über einen anderen vervollständigen. Man ist so dazu gekommen, den einen, nur zum Teil bekannten Kult durch Elemente der anderen zu ergänzen. Besonders weit ist Hepding darin gegangen, der eine Rekonstruktion der „Mystenweihe“ im Attiskult mit Hilfe von Berichten über den Isis- und Mithrasdienst versucht hat[5]. Die Methode, die Anschauungen und Ausdrucksformen mehrerer von diesen Religionen heranzuziehen, kann einen Sinn haben, wenn es feststeht, daß sie alle wirklich dasselbe Bild, denselben Ritus, dieselbe Vorstellung haben. Aber auch in diesem Fall ist es immer noch möglich, daß die Auffassung in den Kulten durchaus verschieden ist; das Gegenteil müßte auf jeden Fall zuerst bewiesen werden. Aber es ist nicht richtig, die unsicheren Andeutungen über eine Religion nach Hinzuziehung der andern in dem bei diesen vorliegenden Sinn zu deuten. In der angegebenen Weise ist besonders Reitzenstein vorgegangen. Er hält es für richtig, in seinen „Hellenistischen Mysterienreligionen“ nicht die verschiedenen Kulte und ihre Anschauungen getrennt darzustellen, sondern die einzelnen Elemente. Das geht so weit, daß eine klare Vorstellung von einer Mysterienreligion aus seinen Untersuchungen nicht gewonnen werden kann, während sie sich in Wirklichkeit doch alle verschieden in ihrer Art darbieten. Durch die Zusammenziehung der Anschauungen, wie sie von Reitzenstein vorgenommen wird, kommt man aber nicht einmal zur richtigen Erkenntnis der einzelnen Vorstellungen, wie sie sich wirklich in der einen Mysterienreligion fanden, sondern zu einer Normalvorstellung, die sich aus der Zusammenfassung ergeben muß, in

---

[4] A. a. O. 25 f.

[5] Attis 194 ff.

Wirklichkeit aber nirgends vorhanden war. Das hat auch Dibelius bei der sonstigen Anerkennung von Reitzensteins Arbeiten an seiner Methode beanstandet[6]: „Aber weil das Interesse des Forschers an den durchgehenden Verbindungslinien haftet, tritt das einzelne Gebilde nicht immer deutlich hervor." Reitzensteins methodische Prinzipien und Ausgangspunkte lassen es auch nicht zu, seine Arbeiten öfter heranzuziehen.

Das Verfahren kann auch nicht durch den Hinweis auf die Erscheinungen des Synkretismus gerechtfertigt werden. Die Identifizierung verschiedener Gottheiten hat nicht notwendig im einzelnen Fall zur Folge oder zur Voraussetzung die Angleichung der Kulte, der Kultvorgänge und der Mysterienvorstellungen. Wohl trägt Apuleius Metam. XI, 5 Isis auch den Namen der Göttermutter, aber damit werden die Gedanken des phrygischen Kultes noch nicht in den Isisdienst aufgenommen; dazu fehlt der Beweis, und solange haben wir kein Recht zu gegenseitigen Ergänzungen.

Den Hypothesen, die auf diesen methodischen Grundlagen aufgebaut sind, wird der religionsgeschichtliche Teil der vorliegenden Arbeit auf Grund des Materials prüfend entgegentreten. Es sei bemerkt, daß in diesem Punkt die Arbeit sehr negativ erscheinen wird, und zwar in zweifacher Hinsicht, indem nämlich einmal manches, was bisher vielfach als gesichertes Ergebnis angenommen wurde, als unbegründet abgelehnt werden muß, dann aber auch die Unzulänglichkeit unserer Quellen, wo es nötig ist, klar anerkannt und darum auf eine neue Rekonstruktion der behandelten Mysterien verzichtet wird. Das geschieht durchaus nicht aus dem Bestreben des Apologeten heraus, möglichst viel von dem, was der christlichen Tradition und dem überkommenen Dogma als ursprünglich christlich gilt, gegenüber den Aufstellungen einer rein wissensmäßigen und allgemein religionswissenschaftlichen Forschung als dem Christentum nach Ursprung und Gehalt eigentümlich zu retten, sondern es handelt sich vor allem darum, die zu weit gehenden Ansprüche bestimmter religionswissenschaftlicher Richtungen auf ihre Berechtigung hin zu untersuchen und so über die Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten bei dem heutigen Stand der Überlieferung Klarheit zu gewinnen[7].

---

[6] Die Isisweihe bei Apuleius 3.

[7] Es ist wertvoll, sich bei dieser Arbeit der Zustimmung eines Mannes wie v. Wilamowitz sicher zu wissen, der an der in A. 3 zitierten Stelle weiterhin die Voreingenommenheit gerade der auch von uns bekämpften Religionswissenschaftler herausstellt: „Mir scheinen diese hypothetischen Mysterien aus dem Wunsche geboren zu sein, den Christus des Johannesevangeliums und gewisse Wendungen und Lehren des Paulus und des Epheserbriefes irgendwoher abzuleiten, weil das Judentum dazu nicht hinreicht. Der

Zu diesem Zweck werden die einzelnen Religionen und Mysterien, in denen der Wiedergeburtsgedanke vorkommt oder vermutet wurde, auf diesen Punkt hin untersucht werden. Daß dabei jeder Erklärungsversuch behandelt oder auch nur angeführt wird, verbietet die unübersehbare Mysterienliteratur. Wir haben uns darüber Rechenschaft zu geben, ob sich überhaupt der Gedanke findet, und bejahendenfalls, in welchem Sinn er aufzufassen ist, d. h. in sich oder im Zusammenhang der betreffenden Mysterienanschauung von denen aufgefaßt wurde, die den entsprechenden Ritus vollzogen, an sich vollziehen ließen oder die Anschauung teilten.

Nicht berücksichtigt werden die Systeme, in denen die Wiedergeburt im Sinn der Seelenwanderung verstanden wird und das Ziel eine Befreiung aus dem Zwang zur Wiedergeburt ist, also etwa Gedanken des Orphismus und des Neuplatonismus, ferner die christliche Gnosis, da hier kaum die Wirkung der christlichen Gedanken von den darunter liegenden heidnisch-gnostischen Elementen getrennt werden kann. Wenn man in den letzten Jahren immer mehr die Riten und Vorstellungen der Primitiven zur Erklärung der antiken Mysterien herangezogen hat, so ist das für die Herkunft und den ursprünglichen Sinn unter Umständen von großem Nutzen. Da wir aber die Umwelt des Neuen Testaments zu betrachten haben, müssen wir von der Mysterienauffassung ausgehen, wie sie uns in den Quellen dieser Zeit vorliegt. Wenn auch in vielen primitiven Stämmen z. B. die Jugendweihe als Wiedergeburt vorgestellt ist[8], so deutet doch nichts darauf hin, daß eine derartige Vorstellung in der zu behandelnden Zeit wirksam gewesen ist und zur Erklärung der neutestamentlichen Wiedergeburt herangezogen werden kann. Ebenso scheidet aus der Betrachtung der Gedanke aus, daß der Gott in dem Herrscher wiedergeboren und daß der Herrscher eine Erscheinung des Gottes sei.

2. Die eleusinischen Mysterien.

Das, was über die Überlieferung der Mysterien und die Deutungsversuche im allgemeinen gesagt worden ist, gilt schon für die eleusinischen Mysterien. Zwar haben wir eine Reihe von antiken Zeugnissen, zwar ließen die Ausgrabungen manche Aufklärung erhoffen; aber die letzte große Veröffentlichung dieser Art, das 1927 erschienene Werk von F. Noack, Eleusis. Die baugeschichtliche Entwicklung des Heiligtums, ist nicht ohne Widerspruch

---

Wunsch ist berechtigt, aber die Erfindung einer ‚Mysterienreligion‘ erfüllt ihn für den nicht, der Zeugnisse verlangt.“

[8] Vgl. Ebert, Reallexikon der Vorgeschichte VI 174; Dieterich a. a. O. 157 ff. hat solche Riten zusammengestellt.

geblieben, und das in ganz wichtigen Punkten[1]. Trotz allen Bemühungen — man vergleiche die zahlreichen Veröffentlichungen allein der letzten 20 Jahre — konnte also bis jetzt keine Lösung gefunden werden, die allgemein zur unbedingten Zustimmung hätte zwingen können. Ich halte es darum für verkehrt, den vielen Erklärungen, die bis in die letzte Zeit versucht worden sind, bei dem uns vorliegenden Material einen neuen Deutungsversuch hinzuzufügen. Meine Aufgabe wird sich vielmehr nach dem oben Gesagten darauf beschränken, unter genauer Berücksichtigung der Quellen die bisherigen Erklärungen zu prüfen und festzustellen, was wirklich unmittelbar aus den Zeugnissen hervorgeht oder mit Sicherheit erschlosesn werden kann. Maßgebend ist dabei immer die Frage, ob sich in den eleusinischen Mysterien der Gedanke der Wiedergeburt feststellen läßt. Außer Betracht bleiben, soweit nicht zum Thema gehörig, archäologische Gesichtspunkte und die damit zusammenhängenden Fragen nach dem Alter und der Herkunft der Mysterien von Eleusis. Auch den äußeren Verlauf, die Teilnehmer und Einrichtungen der Feierlichkeiten werde ich nicht berücksichtigen. Darüber sowie über die verschiedenen Stellungnahmen zu den angedeuteten Problemen unterrichten zusammenfassend Lagrange[2], Deubner[3], Nilsson[4] und Kern[5].

Die Versuche, zu einer befriedigenden Darstellung der eleusinischen Mysterien und ihres Gehaltes zu kommen, gehen in erster Linie von dem sog. Synthema bei Clemens Alex. Protr. II, 21, 2 (I, 16, 18ff. Stählin) aus: Clemens will den ganzen Unverstand der heidnischen Religion an den Göttermythen dartun. Er erzählt, wie es der Sage nach zur Entstehung der eleusinischen Mysterien gekommen sei: II, 20, 1. „... Deo irrt nämlich auf der Suche nach ihrer Tochter Kore umher, wird in der Nähe von Eleusis (das ist ein Ort in Attika) müde und setzt sich, von Kummer erfüllt, an einen Brunnen. Dies zu tun wird noch jetzt den Mysten verboten, um den Schein zu vermeiden, als wollten die Eingeweihten die Trauernde nachahmen. 2. Es wohnten aber damals in Eleusis die Ureinwohner; ihre Namen sind Baubo, Dysaules und Triptolemos, außerdem Eumolpos und Eubuleus. Triptolemos war Rinderhirte, Schafhirte Eumolpos und Schweinehirt Eubuleus. Von ihnen leitete das bekannte blühende athenische Priestergeschlecht der

[1] Vgl. Kuruniotis, Das eleusinische Heiligtum, in: ARW 32 (1935) 52—78.
[2] RB 16 (1919) 157—217; 38 (1929) 63—81. 201—214.
[3] Attische Feste 69—91.
[4] ARW 32 (1935) 79—141.
[5] RE XVI, II 1223 ff.

Eumolpiden und Keryken seine Herkunft ab. 3. Und da nimmt die Baubo (denn ich will die Sache wirklich erzählen) die Deo gastfreundlich bei sich auf und bietet ihr einen Mischtrank an; wie aber Deo sich ihn zu nehmen weigert und nicht trinken will (denn sie war voll Trauer), da wird Baubo, die in der Weigerung ein Zeichen von Geringschätzung sah, sehr ärgerlich, deckt ihre Scham auf und zeigt sie der Göttin; Deo aber freut sich an dem Anblick und nimmt jetzt endlich doch, erfreut durch den Anblick, den Trank an.

21, 1. Das sind die geheimen Mysterien der Athener. Von ihnen erzählt auch Orpheus; ich will dir aber die Worte des Orpheus selbst hersetzen, damit du den Begründer der Mysterien als Zeugen der Schamlosigkeit hast:

„Sprach's und raffte empor die Gewänder und zeigte die ganze
Bildung des Leibs und schämte sich nicht. Und der kleine Iakchos
Lachte und schlug mit der Hand der Baubo unter die Brüste.
Wie nun die Göttin dies merkte, da lächelte gleich sie von Herzen,
Nahm dann das blanke Gefäß, in dem ihr der Mischtrank gereicht war"[6].

2. Und so lautet das Synthema der eleusinischen Mysterien: „Ich fastete, ich trank den Kykeon[7], ich nahm aus der Kiste, nachdem ich getan hatte, legte ich in den Korb und aus dem Korb in die Kiste."

Κἄστι τὸ σύνθημα Ἐλευσινίων μυστηρίων· ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην.

Wahrlich, schön ist das Schauspiel und passend für eine Göttin."

Auch in den folgenden Sätzen zeigt Clemens seine Entrüstung über den moralischen Unwert der religiösen Auffassung in den heidnischen Mysterien.

---

[6] Bis hier Übersetzung von Stählin, Des Clemens von Alexandrien ausgewählte Schriften I (Bibl. d. Kirchenväter II, 8), München 1934, 89 f. Für das Folgende ist eine möglichst wörtliche Übersetzung versucht. Stählin übersetzt: „Ich fastete, ich trank den Mischtrank, ich nahm aus der Kiste; nachdem ich meine Aufgabe erfüllt hatte, legte ich es in den Korb und aus dem Korb in die Kiste."

[7] Ein Mischtrank, dessen Hauptbestandteil Gerste war. Vgl. u. S. 59 A. 101.

Bei Arnobius Adv. nat. V, 26 f. (198 Reifferscheid) findet sich in demselben Zusammenhang: *Eleusiniorum vestrorum notae sunt origines turpes: produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis: ‚ieiunavi atque ebibi cyceonem: ex cista sumpsi et in calathum misi: accepi rursus, in cistulam transtuli'. Ergone, ut promunt sancta illa atque arcana mysteria, rapiuntur et rapiunt dii vestri, matrimonia copulant fraudibus adpetita furtivis, ab repugnantibus et invitis decus virginitatis eripitur, imminentes nesciuntur iniuriae, quidnam raptis acciderit ignoratur, amissa quaerunt ut homines et sub sole clarissimo cum lucernis et facibus orbis peragrant vastitatem? Adficiuntur, aegrescunt, lugentium sumunt sordes et miseriarum insignia, atque ut animum commodare alimoniis possint victuique sumendo, non ratio, non tempus, non sermo aliquis adhibetur gravis aut adfabilitas seria, sed propudiosa corporum monstratur obscenitas obiectanturque partes illae quas pudor communis abscondere, quas naturalis lex iubet, quas inter aures castas sine venia nefas est ac sine honoribus appellare praefatis.*

„Bekannt ist der abscheuliche Ursprung eurer Eleusinien; es sprechen davon auch die alten Dichtungen und selbst die Formeln, die ihr beim Empfang der Weihen befragt als Antwort aussprecht: ‚Ich fastete, ich trank den Kykeon; ich nahm aus der Kiste und legte in den Korb; ich nahm wieder und legte in die Kiste.' Also, wie jene heiligen und geheimen Mysterien dartun, eure Gottheiten werden geraubt und rauben, sie schließen Ehen, die mit Lug und Trug herbeigeführt werden; trotz (allem) Widerstreben wird die Zierde der Jungfräulichkeit geraubt; Unrecht, das ihnen bevorsteht, kennen sie nicht; was mit den Geraubten geschehen ist, wissen sie nicht; Verlorenes suchen sie wie Menschen, und beim hellsten Tageslicht durchwandern sie mit Lichtern und Fackeln die weite Erde? Sie leiden, werden krank, sie trauern und streuen Schmutz auf ihr Haupt, sie zeigen ihren Schmerz (vor den Menschen), und damit sie sich zur Aufnahme von Nahrung bequemen können, wird nicht Vernunft, nicht Zeit (zu Rat gezogen), nicht strenges und ernstes Zureden angewandt, sondern man zeigt ihnen in schamloser und anstößiger Weise den Körper und läßt sie die Teile (des Körpers) sehen, die die Scham eines jeden und der natürliche Anstand verbergen heißt, die man vor keuschen Ohren nicht nennen darf, ohne vorher um Verzeihung und Entschuldigung zu bitten."

Wichtig sind, weil sie ebenfalls liturgische Formeln enthalten, noch zwei Stellen bei Hippolytus Ref. V, 7, 34 (III, 87, 6 f. Wend-

land): *τοῦτο, φησίν, ἐστὶ τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον „ὗε κύε“* [8]. „Das ist das große, unaussprechliche Geheimnis der Eleusinier: Regne, empfange“ und Ref. V, 8, 39 f. (III, 96, 9 ff. W.): „Die Phryger nennen ihn aber auch die grüne geschnittene Ähre und nach den Phrygern die Athener, wenn sie die eleusinischen Mysterien feiern und den Eingeweihten das große wunderbare und vollkommenste Geheimnis der Einweihung im Stillschweigen zeigen, die geschnittene Ähre [9]. Diese Ähre ist auch bei den Athenern der vom Unbezeichneten stammende vollkommene große Glanz; der Hierophant selbst, kein verschnittener zwar wie Attis, aber durch Schierling entmannt und jeder fleischlichen Zeugung abhold, feiert nachts in Eleusis bei großem Feuer die heiligen unaussprechlichen Mysterien und schreit laut auf: ‚Den Heiligen gebar die hehre Brimo den Knaben Brimos‘, d. i. die Starke den Starken“ [10] *(ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν, τουτέστι ἰσχυρὰ ἰσχυρόν).*

Die älteste Urkunde ist der sogenannte Homerische Demeterhymnus, wohl aus dem 7. Jahrhundert (62 ff. Gemoll) [11]. Man hat auch in Tertullian De baptismo 5 eine Quelle für die Mysterien von Eleusis gesehen, weil die neueren Ausgaben, auch die des CSEL, den Text so lesen: *Passim certe ludis Apollinaribus et Eleusiniis tinguntur.* Dölger [12] hat gezeigt, daß die richtige Lesart *Pelusiis* statt *Eleusiniis* ist. Damit fällt die Stelle in der Behandlung der eleusinischen Mysterien weg und wird unten in einem eigenen Abschnitt besprochen werden.

Die Erklärungen drehen sich, wie gesagt, hauptsächlich um das Synthema. So erstaunlich es ist, wieviel man diesen dürftigen Worten entnehmen zu können glaubte, so wenig ist es zu verwundern, wenn sich die widersprechendsten Erklärungen fanden und auch die einzelnen Deutungen in sich nicht widerspruchsfrei waren, sobald man einmal aus den unverständlichen Sätzen die ganze Mysterienweihe zu rekonstruieren wagte.

Lobeck beantwortet die Frage nach dem Inhalt der beiden genannten Gefäße, indem er das überlieferte *ἐργασάμενος* in

---

[8] Die Formel *ὗε κύε* wird auch von Proclus in Tim. 40 E überliefert. Vgl. auch Usener, Rhein. Mus. 55 (1900) 295 f.: Eine Inschrift auf einer zu Athen gefundenen Brunneneinfassung heißt: *Ὁ Πὰν ὁ Μήν, χαίρετε Νύνφαι καλαί / ὗε κύε ὑπερχύε.* „Die Formel ist schwerlich vor der römischen Zeit ersonnen worden.“

[9] Andere verbinden: „die im Stillschweigen geschnittene Ähre“.

[10] Übersetzung von Graf Konrad Preysing, Des heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien (Bibl. d. Kirchenväter I, 40), München 1922, 105.

[11] S. dazu Kern, in: RE XVI, II 1212 ff.

[12] Antike und Christentum I (1929) 143 ff.

ἐγγευσάμενος „verkostet habend“ ändert[13]. Zu diesem Vorgehen bestimmten ihn Athenaeus, der Deipnos. XI, 476 e f (III 48, 19 Kaibel) als Inhalt eines κέρνος genannten Gefäßes verschiedene Früchte aufzählt, nämlich Mohn, Weizen, Gerste, Erbsen und noch zwei andere Hülsenfrüchte, von denen der Träger kostete. Ihm folgend nimmt Jahn[14] an, daß in der Kiste Brot oder Kuchen war, von dem der Myste aß. Den Beweis für die Richtigkeit seiner Annahme sah er in den Angaben des Clemens über den Inhalt der κίσται μυστικαί, der ebenfalls eßbare Dinge aufzählt (Protr. II, 22, 4 f. [I, 17 St.]). Im übrigen war für Lobeck die Hauptsache bei der Einweihung das Zeigen der Götterbilder und die Belehrung über die Gottheiten; das Synthema hielt er nicht nur für ein Erkennungszeichen, sondern für ein Symbolum, ein Bekenntnis[15]. Mit Recht ist die Konjektur Lobecks von Dieterich abgelehnt worden, nachdem sie sich lange Zeit behauptet hatte. De Jong[16] scheint sie wenigstens nicht für ausgeschlossen zu halten, empfiehlt aber Zurückhaltung, und Foucart[17] hält sie auch jetzt noch aufrecht. Auch Schoemann[18] folgt Lobecks Erklärung und Konjektur; er hält es aber auch für möglich, daß das Synthema Erkennungszeichen war. Über die textkritischen Erwägungen soll unten gehandelt werden; hier seien nur die sachlichen Gründe genannt, die gegen Lobeck sprechen. Die Entrüstung des Clemens wäre gegenstandslos, wenn er hätte sagen wollen, daß es sich um das Essen von Brot oder Kuchen gehandelt hätte. Es ließe sich auch nicht verstehen, was denn das Hin- und Herlegen für einen Sinn haben sollte[19]. Warum sollte ferner der Genuß des Kykeon ganz offen ausgesprochen worden sein, während man das Essen von Brot unter geheimnisvollen Worten verbarg?

Gegenüber denen, die aus der Entrüstung des Clemens auf ein *pudendum* als Inhalt der Kiste und somit auf eine anstößige Handlung des Mysten schlossen, hat E. Maass[20] zu beweisen versucht, daß Clemens deshalb unwillig sei, weil die Heiden in ihrem Kult für das Heiligste, das ihnen Segen bringen sollte, etwas ganz Banales gehalten hätten. Religionsgeschichtliche Parallelen haben ihn zu dem Schluß geführt, in dem Behältnis sei Lehm,

---

[13] Aglaophamus 25. 26 d.
[14] Hermes 3 (1869) 328 f.
[15] A. a. O.
[16] Das antike Mysterienwesen 22.
[17] Les mystères d'Eleusis 379.
[18] Griechische Altertümer II[4] (Berlin 1902) 400 f.
[19] Diese Schwierigkeit muß auch Foucart 381 zugeben.
[20] ARW 21 (1922) 260 ff.

Erde oder eine Tonscherbe gewesen, womit der Myste sich berühren und so die Verbindung mit der Mutter Erde herstellen mußte. Es ist ja möglich, daß Clemens den Symbolcharakter von gewöhnlichen Gegenständen im Kult der Heiden verkannt hat, obwohl doch auch die Elemente der christlichen Sakramente in etwas Geringwertigem bestanden, worauf Maass selbst hinweist[21]. Aber der Text selbst gibt keine Veranlassung, auf etwas Banales überhaupt oder auf die von Maass angenommenen Gegenstände zu schließen.

Unter Berufung auf Epiphanius, der De fide 10, 5 (III, 510, 15 Holl) unter den zum eleusinischen Kult gehörigen Dingen ἐρέα ἐξειργασμένη nennt, sah Döllinger[22] als Inhalt Wolle an und übersetzte ἐργασάμενος mit „ich habe gesponnen"; damit habe der Myste nachgeahmt, was Demeter in ihrer Trauerzeit getan hat. A. R. van der Loeff[23] hat an eine Berührung mit heiliger Wolle gedacht. Ausgeschlossen ist das nicht; denn da die Bearbeitung der Wolle einen Anfang menschlicher Kultur bedeutet, würde der Gedanke in den Kreis von Eleusis passen[24]. Aber trotzdem ist die Annahme nicht bewiesen; von den Dingen, die Epiphanius als Inhalt der Behältnisse aufzählt, muß nicht gerade die Wolle in dem einen Behälter gewesen sein, und es steht auch nicht fest, daß ἐργασάμενος und ἐξειργασμένη zusammengehören.

Die meisten neueren Erklärer stimmen aber darin überein, daß sich die Entrüstung des Clemens nur verstehen lasse, wenn sich der Spruch auf eine obszöne Handlung bezieht, und damit scheinen sie dem Zusammenhang des Ganzen gerecht zu werden. Die Frage ist eben nur, ob die Entrüstung des Clemens sich auf die ganze Formel bezieht und ob er selbst die Formel richtig verstanden hat. Die im folgenden zu nennenden Erklärer gehen von der Voraussetzung aus, daß dem so sei.

Dieterich[25] hat einen Phallus als Inhalt der Kiste angenommen, mit dem ein ähnlicher Ritus vollzogen worden sei, wie mit der Schlange in anderen Kulten[26]. Das bedeutete „die geschlechtliche Vereinigung des Gottes mit den Einzuweihenden". Durch die Zeugung des Gottes entstehe „im Mysten das

---

21 Ebd. 264.

22 Heidentum und Judentum, Regensburg 1857, 168.

23 Mnemosyne 45 (1917) 361 ff.

24 Van der Loeff ebd. 362.

25 Mithrasliturgie 125 f.

26 Vgl. Clemens Alex. Protr. II, 16, 2 (I, 13 St.); Arnobius Adv. nat. V, 21 (192 Reiff.); Firmicus Maternus De errore profanarum religionum 10 (27 Ziegler).

Göttliche, Neugeborene"[27]. Seine Ansicht über die Art der Wiedergeburt und die sakramentale Handlung des Mysten ist folgende: der sakramentale Akt garantiert die Wiedergeburt aus der göttlichen Mutter nach dem Tode; sie wird, wie aus dem orphischen Vers *δεσποίνας ὑπὸ κόλπον ἔδυν χϑονίας βασιλείας*[28] „Unter den Busen der Herrin tauchte ich hinab, der Königin der Unterwelt" hervorgeht, ähnlich wie bei Diodorus Siculus IV, 39 (I, 458 Vogel) vollzogen, wo Hera den Herakles adoptiert, indem sie ihn durch ihr Gewand auf die Erde herabläßt, also eine wirkliche Geburt nachahmt[29]; genau so muß also auch der sakramentale Akt der Mystenweihe sein[30]. Das findet er auch bestätigt durch den erwähnten Ruf des Hierophanten bei Hippolytus Refut. V, 8, 40: „Einen heiligen Knaben hat die Hehre geboren, Brimo den Brimos, d. h. eine Starke einen Starken"; der Spruch beziehe sich „auf die Neugeburt des Mysten durch die Göttin"[31].

Pringsheim[32] wies es zurück, von der Kiste im Dionysoskult, in der die Schlange war, mit Dieterich den Schluß auf den Inhalt der Kiste in Eleusis zu ziehen; denn hier habe es sich nur um ein Vorzeigen und Schauen, aber nicht um eine Handlung des Mysten gehandelt. Vor allem aber hat Körte die Deutung Dieterichs abgelehnt[33]: ein Phallus kann nicht die Göttin Demeter vertreten; das hatte auch schon Pringsheim[34] beanstandet; es komme in Eleusis darauf an, Kind, nicht Gatte der Mutter-Gottheit zu werden[35].

Körte selbst geht wie auch schon Dieterich von dem angeführten Vers des orphischen Täfelchens aus, wo der Myste sagt, daß er „unter den Busen der Herrin, der Königin der Unter-

[27] A. a. O. 124.

[28] Fragmenta Orphicorum 32e (107 Kern).

[29] S. u. S. 128.

[30] Mithrasliturgie 124; Mutter Erde 55; vgl. auch ebd. S. 70: „Eine Mutter ist Demeter immer gewesen, und in der Zweiheit, die der Kult von Eleusis entwickelte, trat die Tochter neben sie. . . . das Wesentliche ist, daß jeder einzelne Diener des Kultes das *μυστήριον*, die Kindschaft der Göttin für sich selbst sucht; der Gläubige und seine Gottheit werden wie Mutter und Kind. Das ist der Anfang der späterhin weltumfassenden eleusinischen Kirche. Aber Erdgöttin blieb die Göttin von Eleusis immer ihren Kindern; denn sie sollte ihnen drunten, wenn sie in ihren Schoß eingingen, neues Leben geben." Vgl. auch u. S. 60 A. 105.

[31] Mithrasliturgie 138.

[32] Archäologische Beiträge 59.

[33] ARW 18 (1915) 116 ff.

[34] A. a. O. 59 A. 5.

[35] Körte a. a. O. 121 f. Übrigens würde die Konsequenz verlangen, daß auch die Wirkung dieselbe wäre, also die Aufnahme in den Olymp; aber davon ist überhaupt nicht die Rede.

welt, hinabgetaucht" sei. Nach seiner Ansicht wird darin eine Wiedergeburt nach dem Tode ausgesprochen, und zwar durch dieselbe Handlung, die Diodorus IV, 39 von Hera und Herakles berichtet. Die sakramentale Handlung muß ein Symbol dieser Wiedergeburt nach dem Tode sein. Daher ist in der Kiste ein *κτείς*, ein Mutterschoß; der Einzuweihende bringt ihn an seinen Körper, um damit anzudeuten, daß er aus dem Schoß der Göttin hervorgegangen, also ihr Kind ist. Die Handlung mit dem Kalathos hält Körte für eine alexandrinische Zutat, für einen Ritus der alexandrinischen Filiale von Eleusis, der aber für Eleusis selbst abzulehnen sei. Auch für Körte bezieht sich der Spruch des Hierophanten auf den Mysten: der von der Starken Geborene ist „der durch das Sakrament wiedergeborene Myste" [36].

Körtes Ansicht schließt sich im wesentlichen Kern an. Der Myste gewinnt „durch die Berührung des weiblichen Geschlechtsgliedes in der Kiste" das neue Leben, er ist „durch das Sakrament eingeweiht zu einem neuen und höheren Leben" auf den Gefilden der Seligen [37]. „Nur in Eleusis ist der Fromme wirklich als ein Kind der Gottheit aufgefaßt worden." [38]

Die Richtigkeit der Auffassung Körtes hat außer den schon erwähnten Maass und v. d. Loeff Ziehen bestritten [39], nachdem er früher [40] Körtes „Darlegung für durchaus überzeugend" gehalten hatte. Er macht geltend, daß, um die bei Diodorus beschriebene Wirkung, die Erwerbung der Kindschaft der Göttin, zu erreichen, eine gleiche Handlung wie da nötig gewesen wäre, eine Berührung allein aber nicht hätte genügen können. Ferner sei *ἐργασάμενος* nicht der geeignete Ausdruck, um anzudeuten, daß der Myste den *κτείς* berührte und über seinen Leib gleiten ließ, und schließlich sei die Verwendung eines *κτείς* bei den Mysterien der Demeter durch Theodoret Graec. aff. cur. VII, 11 (183 Raeder); III, 84 (92 R.) nur unsicher bezeugt. Deubner [41] fügt noch zwei Gründe hinzu: Die Entrüstung des Clemens bezieht sich nur auf die Baubo-Episode; das Synthema ist nur lose wegen des gerade vorher erwähnten Kykeon angeführt, und von einem *pudendum* sagt Clemens im folgenden, wo er doch Anlaß dazu hätte, nichts mehr. Ferner müßte der von Körte angenommene Akt auch die Gewißheit der ewigen Seligkeit bewirkt haben, also das letzte Ziel der Mysterien überhaupt; in Wirklichkeit ist aber die Epoptie der

36 A. a. O. 125.
37 ARW 19 (1919) 433 ff.
38 Die Religion der Griechen II 193. S. auch Antike VI (1930) 308 f.
39 Gnomon V (1929) 152 ff.
40 Bursian Jahresber. 172 (1915) 99.
41 Attische Feste 81 f.

Höhepunkt der ganzen Mysterien und darum auch die Quelle dieser Gewißheit[42]. Lagrange[43] weist ebenfalls Körtes Ansicht zurück: Um seine These zu halten, muß Körte den zweiten Teil der Formel als Zusatz erklären, wozu er kein Recht hat[44]; außerdem steht der von ihm angenommene Ritus in keiner Beziehung zu dem Zweck des Demeterdienstes, der doch ein Fruchtbarkeitskult ist. Schließlich kann man auch an der Richtigkeit von Körtes Deutung des orphischen Spruches zweifeln; jedenfalls läßt sich daraus kein sicherer Schluß auf den Sinn des Synthema ziehen.

Picard[45] hat nun die Gedanken Dieterichs und Körtes verbunden. Er nimmt an, daß in der Kiste ein Phallus, in dem Kalathos ein *κτείς* war. Den Beweis für seine Behauptung entnimmt er der Erwähnung dieser beiden Gegenstände im Kult. Nach Clemens Alex. Protr. II, 19, 4 (I, 15 St.) wurde in Samothrake das *αἰδοῖον* des Dionysos in einer Kiste aufbewahrt, und über die Verwendung eines *κτείς* im Demeterkult unterrichten Theodoret Graec. aff. cur. III, 84; VII, 11 und Clemens Protr. II, 22, 5 (I, 17, 11 St.). Picard kommt zu folgender Darstellung der Mysterienhandlung und ihres Sinnes: aus dem Zusammenhang (Entrüstung) geht hervor, daß in den beiden im Synthema genannten Gefäßen *pudenda* gewesen sein müssen; also können keine anderen in Betracht kommen. Der Myste hatte nun beide zu berühren und miteinander zu vertauschen. Dadurch wurde symbolisch die Vereinigung der Demeter mit Dionysos bewirkt und damit die Befruchtung der Göttin. Die symbolische Handlung des Mysten hat nun weiterhin nach Picard den Sinn, daß der Myste dadurch Kind der Göttin wurde. In seinem Beweis spielt auch die Hippolytus-Stelle eine wichtige Rolle[46]. Es ist nicht zu leugnen, daß Picards Hypothese durchaus logisch einen Vorgang rekonstruiert, wie er an sich möglich war, und das, wie es scheint, ohne an dem überlieferten Text und seinem Zusammenhang etwas zu ändern.

Diese Logik hat denn auch Lagrange[47] verleitet, sich Picard anzuschließen. Die mystische Ausdeutung auf die Gottes-

---

[42] Noack, Eleusis 228 ff. glaubt sich Körte anschließen zu können; um die Stufenfolge von *τελετή* und *ἐπόπτεια* zu wahren, nimmt er an, daß durch die Berührung des Mutterschoßes „nicht schon die Gewißheit der Gotteskindschaft, sondern nur erst eine Anwartschaft auf sie gegeben war" (229).

[43] RB 38 (1929) 73.

[44] Darüber vgl. u. S. 55 f.

[45] L'épisode de Baubo 220 ff.

[46] Vgl. dazu u. S. 60 ff.

[47] RB 38 (1929) 63—81. 201—214.

kindschaft des Mysten lehnt er aber ab[48] und läßt den Sinn der Handlung in der Darstellung der reichtumspendenden Fruchtbarkeit der Demeter bestehen[49]. Mit Recht fragt er[50], wie die geschlechtliche Vereinigung der Gottheiten eine Wiedergeburt bewirken könne. Eine Verbindung der Mystin mit Dionysos sei für Eleusis abzulehnen, wo der Gott neben Demeter keine beherrschende Stelle gehabt hat[51]. Schließlich vermißt er bei Picard auch eine Beziehung auf die Fruchtbarkeit, die doch wenigstens für die frühe Zeit wichtig gewesen sein müsse[52]. So sehr Picard sich auch darauf beruft, daß Phallus und κτείς als belebte Wesen dargestellt wurden[53], so geistvoll auch seine Annahme ist, daß aus den so gestalteten Darstellungen des männlichen und weiblichen Geschlechtes sich die ganz menschlich gewordenen, anthropomorphisierten Gestalten der Baubo und des Baubo in rationalistischer Legendenformung herausgebildet haben, so gern man auch die Möglichkeit einer so einleuchtenden Erklärung zugeben möchte, unsere Quellen liefern nicht den Beweis, daß diese Dinge mit der Formel in dem von Picard angenommenen Zusammenhang stehen.

Während also Lagrange diese Ausdeutung ablehnt, bemüht er sich, noch durch andere Gründe die Picardsche Rekonstruktion der Handlung des Mysten zu stützen. Zu diesem Zweck versucht er die Deutung der Baubo-Episode[54], wie das auch Picard schon getan hat, und sucht auch die sprachliche Möglichkeit seiner Annahme zu beweisen (*ἐργασάμενος*)[55]. Der Sinn

---

[48] Ebd. 74: „Nous comprenons donc le rite comme M. Picard, mais il ne faut pas en conclure aussitôt que l'initié s'unit à la déesse ou l'initiée au dieu."

[49] Ebd. 74: „Ce qui est symbolisé c'est la fécondation de la déesse; on ne saurait rien affirmer de plus, si ce n'est que les initiés participent en quelque manière à cette union". 75: „Primitivement on se proposait sans doute de procurer par un rite magique la fécondité des fruits et des hommes".

[50] Ebd. 70: „Que l'union sexuelle fasse des époux, soit, mais les enfants ne viendront que plus tard, et ne seront pas les mêmes que les parents. Une ré-génération par union sexuelle ne se comprend absolument pas. Celui qui engendre n'est pas celui qui naît."

[51] Dieselbe Ansicht über die Bedeutung des Dionysos in Eleusis äußert Kern, Die Religion der Griechen II 198 f.

[52] A. a. O. 73. 75.

[53] A. a. O. 245 ff.; vgl. die Figuren von Priene: Wiegand und Schrader, Priene. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895—1898, Berlin 1904, 161.

[54] RB 38, 76 ff.

[55] Ebd. 73 f.: „D'ailleurs M. Picard a bien vu . . . l'importance du passage de l'objet allant de la ciste au calathos et du calathos à la ciste. C'est là, j'ose penser, tout ce que signifie ἐργασάμενος, dont M. Picard fait comme la moitié

des ganzen Vorgangs ist nach ihm so zu denken: Durch den Akt des Mysten wird symbolisch die Vereinigung der Gottheiten bewirkt und damit die Befruchtung der Göttin. Was hier symbolisch geschieht, wird in der Hierogamie, dem letzten Akt der Mysterien, dargestellt[56]. Frucht der Vereinigung ist, wie Lagrange aus dem Mythus[57] erschließt, Plutos, der Reichtum, der in der Fülle des Getreides besteht[58]. Auf ihn bezieht sich auch der Ruf des Hierophanten[59]. Lagranges Ansicht hat sich auch K. Prümm[60] angeschlossen, wenn er sie auch nicht für vollkommen gesichert halten möchte.

Lagranges Deutung hat gegenüber der Picards den Vorzug, daß sie nicht von dem Charakter der Demeter als der Göttin der Fruchtbarkeit abweicht. Wenn er damit das Ausgießen der Wassergefäße am Ende der Mysterientage und den Spruch *ὕε κύε* „regne, empfange" in Verbindung bringt und das Vorzeigen der Ähre[61], so mag er wohl dem Sinn der eleusinischen Begehungen nahe gekommen sein[62], wenigstens, soweit sie sich auf die Fruchtbarkeit beziehen; die ältesten Zeugnisse erwähnen davon nichts; erst von Varro (1. Jahrhundert v. Chr.) schreibt Augustinus De civ. Dei VII, 20 (CSEL XXXX, II, 329 Hoffmann): *De quibus (Eleusiniis) iste nihil interpretatur, nisi quod attinet ad frumentum, quod Ceres invenit, et ad Proserpinam, quam rapiente Orco perdidit; et hanc ipsam dicit significare fecunditatem seminum . . . Dicit deinde multa in mysteriis eius tradi, quae nisi ad frugum inventionem non pertineant.* Aber bewiesen ist dadurch nichts für den im Synthema angedeuteten Vorgang. Was diesen Akt angeht, gehen Lagrange und Picard von Voraussetzungen aus, für deren Gültigkeit sich schwerlich ein Beweis beibringen lassen wird. Zunächst ist es doch sehr fraglich, ob Clemens selbst die Formel richtig verstanden hat. Es ist doch möglich, daß er selbst nicht recht wußte, wann und wozu das Synthema gesprochen werden mußte. Das Gegenteil müßte erst glaubhaft gemacht werden. Fraglich ist auch, ob man dem Zusammenhang bei Clemens gerecht wird, wenn man seine Entrüstung nur durch die von

du rite . . . Ce ne serait certes pas la première fois qu'un participe aoriste grec aurait le sens du présent."

[56] Ebd. 201.

[57] Hesiod Theog. 969—971 (190 Jacoby).

[58] Ebd. S. 205 f. Vgl. Lagranges frühere Abhandlung Les mystères d'Eleusis 157.

[59] Hippolytus Refut. V, 8, 40.

[60] Anthropos 30 (1935) 218 ff.; vgl. auch Der christliche Glaube und die altheidnische Welt I 350 f.

[61] RB 38, 205 f.

[62] Vgl. Deubner, Att. Feste 85 ff.

Lagrange und Picard angenommene Handlung des Mysten erklärt. Bewiesen ist auch nicht, daß das, was für den samothrakischen Dionysoskult gilt, in gleicher Weise auch für Eleusis zutrifft[63]. Die Bedeutung des Dionysos für Eleusis war nach Lagrange selbst nicht sehr groß[64], und er will auch keine Vereinigung der Demeter mit Dionysos, sondern nur mit einem Sterblichen zulassen[65]. Es geht nicht an, den Gebrauch eines Phallus in den eleusinischen Mysterien aus dem samothrakischen Dionysoskult abzuleiten und so dem Gott eine Stellung zuzuweisen, die man auf Grund des Mythus und des Kultes zu Eleusis nicht zugeben kann.

Lagrange zieht zum Beweis dafür, daß in der Handlung des Synthema der *κτείς* verwendet wurde, Gregor von Nazianz heran[66]. Dieser malt in seiner I. Rede gegen Julian (Or. IV, 115; Migne PG 35, 653 B) mit Ironie und Entrüstung aus, wie sich ein konsequent durchgeführter heidnischer Gottesdienst wohl gestalten würde. Dabei erwähnt er auch den auf Demeter gehenden orphischen Vers: „Also sprach die Göttin und entblößte beide Schenkel“ und fährt dann fort: *ἵνα τελέσῃ τοὺς ἐραστάς, ἃ καὶ νῦν ἔτι τελεῖ (τελεῖται) τοῖς σχήμασιν* „um ihre Liebhaber einzuweihen, was auch jetzt noch mit Gebärden (oder Figuren) geschieht“. *Σχῆμα* kann Haltung, Gebärde, Gestus bedeuten, und somit könnte in den Worten Gregors ausgesprochen sein, daß das schamlose Verhalten der Göttin irgendwie bei der Einweihung wiederholt werde. *Σχῆμα* kann aber auch Figur heißen, also etwa wie die oben[67] erwähnten *κοιλία*-Figuren von Priene, und dann wäre, entsprechend dem angeführten Vers, an eine Entblößung, ein Vorzeigen der Figur zu denken. In beiden Fällen würde durch diese Stelle bestätigt, was wir unten als Meinung des Clemens über die Vorgänge bei der Einweihung mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit darstellen können. Wir geben also zu, daß die Nachbildung eines Mutterschoßes, wie ja auch andere Zeugnisse angeben, bei den Weihen gebraucht worden sein kann; aber es ist dem Text nicht zu entnehmen, daß der von Picard und Lagrange angenommene Ritus damit ausgeführt worden sei, noch auch, daß ein solcher Ritus im Synthema angedeutet ist. Nun weisen die Vertreter dieser Ansicht noch auf das Scholion des Nonnus zur Stelle

[63] Vgl. Nilsson, in: ARW 32 (1935) 100, der in der Frage nach dem Eindringen dionysischer Elemente in den eleusinischen Kult sehr zurückhaltend ist.

[64] A. a. O. 73.

[65] Ebd. 205.

[66] Vgl. Lobeck, Agl. 823 f.

[67] S. 50 A. 53.

hin (Migne PG 36, 1028 B), der als Sinn des Verses annimmt, daß die Göttin ihre Liebhaber zur Synusie zuläßt (*τοὺς ἐρῶντας αὐτῆς ἀξιώσῃ τῆς συνουσίας*) und bereit ist, sich ihnen hinzugeben und sie so einzuweihen (*ἕτοιμος γίνεται τοῦ ἐπιδοῦναι ἑαυτὴν καὶ μυῆσαι αὐτούς*). Offenbar geht Nonnus mit dieser Erklärung zu weit; von einer Synusie ist bei Gregor nichts gesagt, auch die von Lobeck[68] angeführten Stellen können dem zitierten Vers diesen Sinn nicht geben. Wenn man aber annimmt, Nonnus überliefere das Richtige, dann hat man die Deutung Körtes: in den Mysterien vollzieht sich die Vereinigung des Mysten mit der Göttin, die durch die Figur eines *κτείς* vertreten wird.

Dazu kommt noch folgende Schwierigkeit: Wie ist die doppelte Verbindung der Demeter zu erklären, in dem symbolischen Akt mit dem Gott und in der Darstellung der Hierogamie mit Keleos? Außerdem wird der *κτείς* bei Clemens unter den *ἅγια* in den *κίσται μυστικαί* erwähnt; daß er der eine der für die Handlung des Mysten angenommenen Gegenstände ist, läßt sich aus dem Text bei Clemens nicht beweisen; denn hier steht das Paar Kiste und Kalathos den *κίσται μυστικαί* gegenüber. Schließlich sind auch sprachliche Einwände gegen die Erklärung von *ἐργασάμενος* zu erheben. Es ist kaum der geeignete Ausdruck, um das Hin- und Herlegen zu bezeichnen; überdies darf in einer Formel, die sprachlich so straff und klar gehalten ist, ein überflüssiges Wort[69] nicht ohne ausreichende Begründung angenommen werden.

Eine Wiedergeburt sieht Wehrli[70] in der Hadesfahrt des Mysten — allerdings nimmt er eigentlich Sterben und Auferstehung an —, die er mit entsprechenden Vorgängen anderer Mysterien zusammenstellt, und in einem Erlebnis, das an die Geburt des heiligen Knaben anknüpft[71], während das Synthema nur Begehungen vorbereitenden Charakters andeute[72]. Aber die Gewißheit des seligen Fortlebens muß doch nicht notwendig eine Wiedergeburt voraussetzen, wie Wehrli anzunehmen scheint, und im übrigen beruht seine These auf der Analogie mit den christlichen Wiedergeburtsvorstellungen[73].

Neuerdings hat nun Nilsson noch einmal versucht, in die Geheimnisse von Eleusis einzudringen[74]. Er geht von den Kulten aus, die uns bekannt sind, um zu den geheimgehaltenen Mysterien zu gelangen. An-

[68] Agl. 824 ff.

[69] A. a. O. 74: „Arnobe, d'ordinaire redondant, a omis ce mot, sans doute comme inutile.“

[70] ARW 31 (1934) 84 f.

[71] Ebd. 99 ff.

[72] Ebd. 82.

[73] Ebd. 100 ff.

[74] Die eleusinischen Gottheiten.

schließend an Mannhardt[75], dessen Gedanken er freilich nicht durchweg annimmt, deutet er Demeter als Kornmutter, Mutter Erde, die Göttin des reifen Getreides, Kore als das Kornmädchen[76]. Für die weitere Deutung macht er sich mit Cornford[77] die Kenntnis der klimatischen Verhältnisse Griechenlands und der Einrichtungen der Landwirtschaft zunutze. Die Ernte findet im Frühjahr statt. Danach ist das Korn während der vier Sommermonate in den unterirdischen Behältern (Kore bei Pluto) und kommt dann zur Aussaat im Herbst wieder herauf. Von einem längeren Ruhen des Korns im Boden kann bei den griechischen Verhältnissen nicht gesprochen werden, da gleich nach der Aussaat das Wachsen beginnt. Das Wiederaufsprießen der neuen Saat ist Bild für das Weiterleben des einzelnen Menschen in den folgenden Geschlechtern, wie ja überhaupt der Gedanke an eine persönliche Unsterblichkeit in einer Zeit, in der das Geschlecht dem Individuum voranstand, zurücktreten mußte[78]. In dem Synthema sieht er nur vorbereitende Riten angedeutet[79], während die Epoptie das Höchste ist[80]. Da Nilsson eine Wiedergeburt in den eleusinischen Mysterien nicht behauptet, kann von einer Erörterung seiner Ausführungen abgesehen werden.

Die im Vorstehenden gegebene Übersicht hat dargetan, daß es der genauesten Prüfung der Quellen bedarf, wenn man nicht zu ganz entgegengesetzten und in sich unhaltbaren Ergebnissen kommen will. Durch eine Reihe von Fragen soll versucht werden, Klarheit und Sicherheit darüber zu gewinnen, was überhaupt auf Grund der Texte an Wissen über die Mysterien gewonnen werden kann.

1. Hat Clemens die eleusinische Formel richtig überliefert? Es muß sich bei dieser Erörterung um zwei Punkte handeln: das *ἐργασάμενος* und den Kalathos. Gegen eine Änderung des *ἐργασάμενος* sprechen folgende Gründe: 1. *ἐργασάμενος* ist eindeutig überliefert; auch Eusebius Praep. ev. II, 3, 35 bietet in seinem Auszug aus Clemens denselben Text. Wir haben gelernt, mit Konjekturen sehr vorsichtig zu sein. Die Änderung in *ἐγγευσάμενος* wäre nur dann zu vertreten, wenn der Zusammenhang des Satzes unbedingt nur dieses Wort verlangte, wenn wir also mit Sicherheit annehmen könnten, daß in der Kiste etwas Eßbares lag; das aber wissen wir nicht. Wir sind über den Sinn des Folgenden, nämlich das Hin- und Herlegen und über den Gegenstand, vollständig im unklaren; es wäre methodisch falsch, wollten wir entweder von diesem unklaren Satz aus eine Konjektur wagen oder von einer Konjektur

[75] Vgl. Mythologische Forschungen 245 f.; Korndämonen 33.
[76] Korndämonen 102 ff. 113.
[77] The *ἀπαρχαί* and the eleusinian Mysteries in: Essays and Studies presented to W. Ridgeway, 1913, 153 ff. Vgl. auch Noack, Eleusis 189 ff.
[78] A. a. O. 119.
[79] Auch Deubner a. a. O. 83 scheint der Ansicht zuzuneigen.
[80] A. a. O. 123.

aus über den Sinn des Satzes Klarheit gewinnen. 2. ἐργασάμενος ist die lectio difficilior. Kein Schreiber wäre auf den Gedanken gekommen, wenn ἐγγευσάμενος dagestanden hätte, dafür das unverständliche ἐργασάμενος zu schreiben, zumal das vorausgehende ἔπιον den Gedanken eher auf ἐγγευσάμενος hindrängen als davon abbringen mußte. 3. Die lateinische Übersetzung des Arnobius, über deren Verhältnis zum Text des Clemens gleich noch zu sprechen ist, beweist dasselbe. Arnobius hat, wie Noack richtig bemerkt[81], sicher nicht ἐγγευσάμενος vorgefunden; das hätte er verstanden und richtig wiedergegeben. Es stand aber ein Wort da, das dem Verständnis und darum der Übersetzung Schwierigkeiten machte, eben das überlieferte ἐργασάμενος. Es war ihm wie uns unverständlich, und darum hat er es ausgelassen.

Von Körte und andern ist, wie oben erwähnt, die Nennung des Kalathos im Synthema als alexandrinischer Zusatz abgelehnt und der Gebrauch dieses Gefäßes für Eleusis zurückgewiesen worden. Pringsheim[82] hält es wegen des Fehlens einer monumentalen Bezeugung für begründet, den Kalathos einer Sonderentwicklung des eleusinischen Kultes in Alexandria zuzuweisen. Auch v. Wilamowitz läßt es nicht gelten, daß in Athen die Bezeichnung Kalathos üblich gewesen sei[83]. Nun ist aber der Kalathos als Attribut der Demeter bewiesen durch den Demeterhymnus des Callimachus (VI, 1. 3. 121) und auch durch bildliche Darstellungen[84]. Gegen die Ablehnung haben sich ausgesprochen Kern[85], Picard[86], Lagrange[87] und Deubner[88], der auch auf athenische Münzen mit dem Kalathos verweisen kann. Es besteht kein Grund, nur wegen des Fehlens einer figürlichen Darstellung den Kalathos für Eleusis abzulehnen[89]. Nach dieser Erörterung der

---

81 Eleusis 228 A. 3.

82 Archäol. Beitr. 49.

83 Reden und Vorträge I⁴ (Berlin 1925) 234.

84 S. die von Usener, in: Rhein. Mus. 50 (1895) 146, erwähnte alexandrinische Münze aus dem 13. Regierungsjahr Trajans, abgebildet bei Gerhard, Antike Bildwerke, Taf. 305, 15. Bulle erklärt die Karyatiden von der Via Appia, die auf dem Kopf einen Korb tragen, auf Grund von Plinius Nat. hist. XXI, 5, 11 als Dienerinnen der Demeter mit dem Kalathos, in: Röm. Mitt. IX (1894) 134 ff.

85 ARW 19 (1919) 434 A. 1; RE XVI, II 1238.

86 Rev. de l'hist. des rel. 95 (1927) 235 A. 3.

87 RB 38, 73.

88 Attische Feste 79 A. 9.

89 Man darf in den beiden Gefäßen auch nicht die κίσται μυστικαί sehen, die Clemens im folgenden erwähnt. Κίστη und κάλαθος sind nach der Formel irgendwie zueinander gehörig, bilden durch die uns unbekannte Handlung des Mysten eine Einheit. Hier kommt es ferner vor allem auf diese Handlung an, während die κίσται μυστικαί Gegenstände zum Vorzeigen enthalten. Ich kann

beiden strittigen Punkte dürfen wir sagen, daß Clemens eine wirkliche Mysterienformel von Eleusis bietet und unsere überlieferte Lesart ihm bekannt war[90].

2. Wie verhält sich die Übersetzung des Arnobius zu dem Text des Clemens?[91] Für Lagrange ist die Übersetzung des Arnobius ein wichtiger Beweis dafür, daß seine und Picards Ansicht über die Handlung des Mysten richtig ist, daß nämlich mit dem ἐργασάμενος nichts anderes gemeint sei, als das Vertauschen der beiden *pudenda*[92]. Sehen wir daraufhin die Formel und ihre Übersetzung an, so zeigt sich folgendes: Arnobius übersetzt fast wörtlich, nur ἐργασάμενος läßt er ganz aus. Am besten erkennen wir das Verhältnis der beiden Texte, wenn wir die einzelnen Teile im griechischen Text und in der lateinischen Übersetzung nebeneinanderstellen:

ἐνήστευσα, ἔπιον τὸν κυκεῶνα	*ieiunavi atque ebibi cyceonem*
ἔλαβον ἐκ κίστης	*ex cista sumpsi*
ἐργασάμενος	— — —
ἀπεθέμην εἰς κάλαθον	*et in calathum misi*
καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην	*accepi rursus et in cistulam transtuli.*

Lagrange[93] meint nun, Arnobius, der doch sonst eher ein Wort zu viel als zu wenig schreibe, habe erkannt, daß ἐργασάμενος nichts anderes bezeichne als das Hin- und Herlegen, und es demgemäß mit *accepi rursus* übersetzt[94]. In Wirklichkeit ist Arnobius auch

---

darum nicht die *pudenda* als Inhalt der beiden Behälter für widerlegt ansehen, so wenig auch andererseits ihr Vorhandensein bewiesen ist.

[90] Vgl. auch das Urteil von Joh. Geffcken (Brief an O. Kern; s. Die Religion der Griechen II 193 A. 3), der die Kirchenväter in den Angaben über heidnische Riten für zuverlässig hält.

[91] Daß Arnobius von Clemens abhängig ist, zeigt Röhricht, De Clemente Alex. Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore, für Adv. nat. V, 25 f. besonders 10 f. 34 ff. Demnach haben wir es bei Arnobius nicht etwa mit einer anderen Formel zu tun, sondern es ist die des Clemens, die er, wie wir gleich sehen werden, nicht ganz richtig wiedergibt.

[92] RB 38, 73 f.: „. . . Picard a bien vu . . . l'importance du passage de l'objet allant de la ciste au calathos et du calathos à la ciste. C'est là, j'ose penser, tout ce que signifie ἐργασάμενος, dont M. Picard fait comme la moitié du rite. Arnobe . . . a omis ce mot . . . ou plutôt l'a remplacé en insistant sur le rôle du passage: accepi rursus."

[93] Ebd. 74.

[94] Er will diese Auffassung auch sprachlich rechtfertigen: „Ce ne serait certes pas la première fois qu'un participe aoriste grec aurait le sens du présent." Die grammatische Möglichkeit, daß das part. aor. für ein part. praes. steht, kann man ja zugeben; aber wichtiger ist es doch, zuerst festzustellen, ob das auch lexikalisch möglich ist; Lagrange setzt aber voraus, daß

hier seiner Gewohnheit treu geblieben: statt des einen, völlig ausreichenden ἀπεθέμην schreibt er *misi* und *transtuli*; den präpositionalen Ausdruck ἐκ καλάθου ersetzt er durch die verbale Wendung *accepi rursus*. Er hat also jeden Teil der Formel wiedergegeben, nur die Wiedergabe des ἐργασάμενος fehlt[95], ein Beweis, daß Arnobius mit dem Wort nichts anzufangen wußte.

3. Wie versteht Clemens die Formel? Bei der Erörterung des Synthema ist vielfach der Fehler gemacht worden, daß man es zu sehr in sich betrachtete, ohne den Zusammenhang bei Clemens richtig zu würdigen. Lagrange[96] hat zwar das richtige Prinzip ausgesprochen, das im Hinblick auf den Zweck des Clemens maßgebend sein müßte, es aber nicht angewandt. Clemens geht es darum, darzutun, wie schamlos die Gottheiten der Heiden sich verhalten. Zu diesem Zweck bringt er die Geschichte von der suchenden Demeter und ihrem Wohlgefallen an dem unanständigen Benehmen der Baubo. Das kann er sogar durch einige Verse belegen; nicht er also dichtet den Göttern solche Schändlichkeiten an, nein, ihre eigenen Dichter besingen sie. So hat er einen Beweis dafür, daß ταῦτ' (nämlich diese Schamlosigkeiten) ἔστι τὰ κρύφια τῶν Ἀθηναίων μυστήρια (II, 21, 1 [I, 16, 9 St.]). Er meint also wohl, diese Baubo-Episode sei in Eleusis dargestellt worden. Die Mysten erleben dasselbe wie die Göttin; der Mythus erzählt, daß sie nach ihrem Fasten den Kykeon getrunken habe; die Mysten sagen das in ihrer Formel auch von sich, und Clemens scheint zu meinen, daß sie wohl auch die anderen Dinge zu tun hätten wie Demeter, also auch — und darüber gerade entrüstet er sich — die unanständigen Darstellungen ansehen müßten[97]. Deubner[98] hat schon gesehen, daß sich Clemens' Unwille auf die Baubo-Episode bezieht; richtig ist es auch, wenn er meint, daß die Erwähnung des Kykeon in dem Mythus und den Orpheusversen zu der Zitierung des Synthema geführt habe. Nur möchte ich die Anknüpfung nicht so ganz äußerlich durch das Wort κυκεών veranlaßt nennen, sondern auch sachlich begründet, indem eben Clemens eine Darstellung der Baubo-Episode vermutete; Deubner will das aus

ἐργάζεσθαι für jede Tätigkeit als Allgemeinbegriff eintreten könnte (s. u. S. 59). In seiner Übersetzung scheint er aber doch in dem ἐργασάμενος etwas mehr als eine Zusammenfassung der beschriebenen Handlung zu sehen: er gibt es wieder mit „me servant (de ce que j'ai pris)".

[95] Das ist auch die Ansicht v. Wilamowitz', Der Glaube der Hellenen II 480.

[96] A. a. O. 75: „Les sarcasmes des pères se portent sur les mythes où ils voient la cause des rites, et ils les confondent dans la même réprobation."

[97] Nach Wehrli, in: ARW 31 (1934) 81 ist in Eleusis die Entblößung eines κτείς als apotropäischer Ritus vorgenommen worden.

[98] A. a. O. 81 f.

dem Folgenden schließen: *ἄξια νυκτὸς τὰ τελέσματα*. Ob Clemens sich auch unter *ἐργασάμενος* und dem Hin- und Herlegen etwas Anstößiges gedacht hat, können wir auf Grund der Stelle nicht sagen. Er berücksichtigt diese Handlungen auch gar nicht weiter; vielleicht wußte er nicht, was damit gemeint war; jedenfalls liegt ihm für seinen gegenwärtigen Zweck, die Schamlosigkeit der Göttermythen zu beweisen, nichts daran.

4. Wie hat Arnobius die Stelle verstanden? Auch bei Arnobius heißt das Thema: Die Unsittlichkeit und Torheit der heidnischen Gottesauffassung. Die Geschichte der Demeter ist ihm ein Beispiel dafür, was an Gemeinheit und Lächerlichkeit in der heidnischen Religion alles möglich sei. Wenn er in diesem Zusammenhang auch die eleusinische Formel bringt, so will er damit neben der Dichtung auch die Mysterienliturgie als Beleg für seine Behauptung haben[99]. Was er sich unter dem Synthema vorstellt, zeigen die folgenden Sätze, in denen er alle im Demetermythus vorkommenden Schandtaten und Lächerlichkeiten aufzählt, darunter am Schluß die Unanständigkeiten der Baubo und der Göttin, die ihre Freude daran hat: *propudiosa corporum monstratur obscenitas obiectanturque partes illae quas pudor communis abscondere, quas naturalis lex iubet . . .;* das wird bewiesen durch die Mysterien selbst: *promunt sancta illa atque arcana mysteria.* Von den Manipulationen, die Dieterich, Körte und die anderen vermuten und sogar bewiesen haben wollen, macht Arnobius auch nicht die geringste Andeutung, und der Zusammenhang läßt diese Schlüsse auch nicht zu. Das Trinken des Kykeon hat ihm den Zusammenhang des Synthema mit dem Mythus bewiesen, darum führt er es an; im übrigen hat er sich keine Gedanken darum gemacht, wie seine ungenügende Übersetzung beweist[100].

5. Nach dieser für die Möglichkeit und die Berechtigung einer Ausdeutung des Synthema sehr entmutigenden Feststellung soll

---

[99] *produnt et antiquarum elogia litterarum, ipsa denique symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis.*

[100] Mit dieser die Auffassung des Clemens und Arnobius betreffenden Feststellung soll durchaus nichts gegen den Quellenwert der christlichen Schriftsteller überhaupt gesagt werden. Daß Clemens die Formel richtig überliefert, ist ausdrücklich anerkannt worden. Aber wir können keine weittragenden Schlüsse daraus ziehen, weil ein näheres Eingehen auf den Inhalt der Worte außerhalb des Zweckes der Schriftsteller lag. Darum kann auch der Zusammenhang des Textes keine unbedingte Gewißheit über den Sinn geben. Dabei bleibt die Überlieferung der Formel selbst von großem Wert, und sie kann wohl auch noch einmal in ihrer richtigen Bedeutung erkannt werden, wenn eine andere diesbezügliche Stelle bekannt oder richtig von uns verstanden wird. Solange uns aber eine derartige Stütze für unser Verständnis fehlt, müssen wir uns vor gewagten Kombinationen hüten.

nun positiv gesagt werden, was ohne Vergewaltigung des Textes aus den Worten der Formel hervorgeht. Man kann sicher denen nicht zustimmen, die in den durch das Synthema angedeuteten Handlungen nur vorbereitende Riten sehen. Die Tatsache schon, daß sie in einer festen Formel vom Mysten ausgesprochen wurden, zeigt, daß es sich um etwas einigermaßen Wichtiges gehandelt haben muß. Man darf nicht aus den beiden ersten Handlungen, dem Fasten und dem Trinken des Kykeon, schließen, es müßten nur Riten zur Vorbereitung auf etwas Höheres in dem Synthema ausgesprochen sein; wir wissen ja nicht, wie sich das Trinken des Kykeon zu den uns unbekannten anderen Riten des Synthema verhielt[101]. Manche[102] wollen darin einen Trank von sakramentaler Bedeutung sehen. Aber auch das darf nicht nur aus religionsgeschichtlichen Parallelen erschlossen werden, sondern der Beweis hat nur dann Gültigkeit, wenn er von der Herkunft des Brauches und seiner Bedeutung in sich ausgeht. Wenn nur vorbereitende Akte gemeint waren, dann wäre es auch auffällig, daß nur diese und nicht auch die andern, die wirklich vorkamen, Waschungen und Opfer, genannt würden. Man wird also wohl doch zur *τελετή* gehörige Riten darin sehen müssen.

Die aufmerksame Betrachtung des Synthema läßt wenigstens erkennen, daß sich der Sinn der darin angedeuteten Handlung in dem *ἐργασάμενος* finden muß und wir durch das Verständnis dieses Wortes Klarheit über den ganzen Ritus gewännen. Es ist nicht, wie Lagrange annimmt, ein farbloser Ausdruck, der das Hin- und Herlegen eines Gegenstandes noch einmal in einen Begriff zusammenfaßt. Die von ihm auch erwogene Möglichkeit, daß es soviel bedeute, wie „disposer l'objet pour son opération“, ist nicht leicht zu beweisen; denn diese „opération“ kann doch nicht in dem Hin- und Herlegen allein bestanden haben, dafür wäre auch eine Vorbereitung des Gegenstandes nicht nötig; von einer anderen Tätigkeit aber ist nicht mehr die Rede.

Es gehört nicht zum Thema dieser Untersuchung, die verschiedenen Möglichkeiten der Übersetzung von *ἐργασάμενος* zu erörtern[103]. Es sollte nur gezeigt werden, wie weit wir bei dem

---

101 Altheim hat nun die Frage nach der Bedeutung des Kykeon in Verbindung mit der *satura* untersucht (Epochen der römischen Geschichte II [Weltherrschaft und Krise], Frankfurt a. M. 1935, 247 ff.) und stellt den Zusammenhang zwischen dem Trinken des Kykeon und den derben Späßen der Jambe fest. Dagegen ist eine Verbindung mit den folgenden Tätigkeiten nicht zu finden.

102 Z. B. Deubner a. a. O. 80.

103 *ἐργάζεσθαι* bedeutet: 1. intr.: arbeiten, tätig sein, und zwar Ackerbau, ein Handwerk, Handel treiben. 2. trans.: a) bearbeiten: einen Stoff, das Feld (bestellen, bebauen); b) herstellen, schaffen; c) bewirken; d) erarbeiten, er-

jetzigen Stand der Überlieferung und der Forschung in der Beurteilung des Synthema gehen dürfen. Vielleicht beschert uns einmal ein glücklicher Fund die Darstellung eines Gerätes, als dessen Gebrauch in den eleusinischen Mysterien sich die durch *ἐργασάμενος* ausgedrückte Handlung des Mysten erweisen läßt. Solange wir nichts dergleichen kennen, auch nicht die literarischen Quellen über ein kultisches oder mystisches *ἐργάζεσθαι* Aufklärung bieten, bleibt nichts anderes übrig, als größte Zurückhaltung zu üben.

Christliche Schriftsteller sprechen davon, daß in Eleusis eine Hierogamie des Zeus und der Demeter dargestellt worden sei[104]. Damit ist nun der oben erwähnte Ausruf des Priesters in Verbindung zu bringen, von dem Hippolytus Ref. V, 8, 40 berichtet: „Einen heiligen Knaben hat die Hehre geboren, Brimo den Brimos“. Es war schon oben gesagt worden, daß auch diese Stelle zum Beweis für eine angebliche Wiedergeburt des Mysten in Eleusis herangezogen worden ist[105]. Die Stelle gehört zu der soge-

werben; e) antun, erweisen. Auf einen Zusammenhang mit dem Ackerbau hat Lenormant (Mémoires de l'Académie des inscriptions XXIV, 1 [1861] 425) hingewiesen: „*Ἔλαβον ἐκ κίστης*, j'ai pris dans la ciste la semence mystique que je devais cultiver; *ἐργασάμενος ἀπεθέμην εἰς κάλαθον*, après avoir labouré la terre, j'ai recueilli la moisson dans les corbeilles, *καὶ ἐκ καλάθου εἰς κίστην*, et, après cela je l'ai remise des corbeilles dans la ciste, c'est-à-dire que j'ai gardé précieusement pour moi, sans les communiquer aux profanes, les fruits de ma première initiation.“ Neuerdings will F. Speiser, in: Z. f. Ethnologie 60 (1928) 370 aus der Analogie mit australischen Initiationen in Eleusis „eine rituelle Einführung in den Feldbau“ finden. Aber auch diese Deutungen beruhen auf bloßen Vermutungen.

[104] Deubner a. a. O. 84 f.

[105] Dieterich, Mithr. 138; Körte a. a. O. 125. Latte, Die Religion der Römer 79 bemerkt zu der Stelle: „Die Worte gehen auf die in Eleusis ursprünglich ganz konkret gefaßte Gotteskindschaft der Mysten.“ Bei unserer Unkenntnis der Ursprünge von Eleusis ist eine solche Behauptung vollständig unberechtigt, zumal kein Versuch gemacht ist, sie irgendwie zu begründen. Auch Dieterich kann (Mithr. 138) nicht leugnen, daß der Spruch „zuerst und eigentlich auf die Geburt des Jakchos sich bezieht“, also jedenfalls nicht auf den Mysten. Übrigens hätte Lattes Annahme doch nur dann einen Sinn, wenn die den Kult ausübenden Familien und später die durch eine Art Adoption in den Geschlechtsverband aufgenommenen Mysten (vgl. Anrich, Das antike Mysterienwesen 7 f.; Samter, Familienfeste 103 A. 1; Rohde, Psyche II⁶ 421 ff.) in Demeter ihre Stammutter gesehen hätten; aber davon ist nirgends die Rede. Wohl ist Demeter Mutter; in Eleusis aber hat sie nach dem ältesten Zeugnis, dem Demeterhymnus, als Amme den Menschen ihre Gunst erweisen wollen und nicht als Mutter. Ein Hinweis darauf, daß sie in den Mysterien zu den Mysten als Amme in ein näheres Verhältnis trat, findet sich auch Oedipus Col. 1049 f.: *οὗ* (in Eleusis) *πότνιαι σεμνὰ τιθηνοῦνται τέλη θνάτοισιν* „wo die hehren (Göttinnen) für die Sterblichen heilige Weihen als Ammen (*τιθήνη*) verwalten“. Diese Auffassung der Bedeutung Demeters in Eleusis hat eine Bestätigung durch eine Inschrift gefunden, die bei Aus-

nannten Naassenerpredigt, und das muß sofort vorsichtig machen. Zwar haben wir keinen Grund, den Spruch selbst für Eleusis nicht gelten zu lassen[106]. Um so mißtrauischer muß man aber gegenüber der naassenischen Interpretation sein.

Die Frage ist, ob das ἔτεκε ein einmaliges Ereignis aus dem Göttermythus bezeichnet, das sich im Mysterium wiederholt oder das bei der Mysterienhandlung nur verkündet wird, oder aber einen am Mysten sich vollziehenden Vorgang. Die Naassener beziehen die Stelle auf die geistige Wiedergeburt des Gnostikers, die Geburt von oben. Nun wissen wir sehr gut, was von einer Interpretation der Gnostiker zu halten ist. Hippolytus Refut. V, 8, 1 (III, 89 W.) verspottet ihre Homererklärung, die auch in diesem Dichter gnostische Gedanken finden will, und Beispiele für diese Art, einen Text auszulegen, bietet die Naassenerpredigt genug. Wir dürfen uns darum auch hier nicht auf ihre Auslegung stützen[107].

Daß der Ruf auf die Wiedergeburt des Mysten zu beziehen ist, bezeugt keine andere Überlieferung. Die weitere Interpretation der Naassener zeigt, wie wenig man ihnen in dieser Hinsicht

---

grabungen zu Athen zutage gekommen ist (Hesperia 4 [1935] 5 ff.). Sie enthält größere Bruchstücke eines Opferkalenders. Darin ist auch ein Opfer an Θρεπτός „Pflegling“ erwähnt. Wie Körte gezeigt hat (Glotta 25 [1936] 137 ff.), kann damit nur Triptolemos gemeint sein, der nach orphischer Tradition (vgl. Ovid Fasti IV, 550 und die Aufsätze von L. Malten, in: ARW 12 [1909] 441 f. und Hermes 45 [1910] 529 ff.) an die Stelle des Kindes Demophon getreten ist, an dem nach dem Homerischen Hymnus Demeter ihre Ammendienste getan hat. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß ursprünglich überhaupt kein Eigenname genannt war, sondern nur die „unpersönliche Bezeichnung“ Θρεπτός, wie ja auch sonst in der eleusinischen Religion eine Scheu vor Eigennamen bekannt ist (Körte a. a. O. 139).

106 Wie v. Wilamowitz, Der Glaube der Hellenen I 175 A. 4, der sich nur an den Mythus hält; s. daselbst auch die betr. Belege. Für die Echtheit spricht eine Anspielung im Zauberpapyrus IV, 2964 (I, 168 Preisendanz); vgl. Wünsch bei Dieterich, Mithr.³ 256 zu 213 II. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 196. 199 A. 1 sieht in dem Spruch eine Vorlage für die Formel ἡ παρθένος τέτοκεν, die in der Liturgie eines alexandrinischen Sonnenwendfestes vorkommt. Über die Göttin Brimo und ihre Gleichsetzung mit andern Gottheiten vgl. Kern, in: RE III 853; v. Wilamowitz a. a. O. 175.

107 Dieterich, Mithr. 138 hat das freilich nicht gelten lassen wollen. Aber selbst unter Anerkennung aller Voraussetzungen, die er da macht, kann man immer noch zweifeln, ob sich die Naassenerpredigt auf wirkliche Kenntnis der eleusinischen Mysterien stützt, und wenn er meint, daß damals „die eleusinischen Dinge noch so bekannt waren“, daß man ein Zeugnis nicht gut fälschen konnte, so gilt das eben, wie zugestanden, von dem Spruch selbst, aber nicht von der Interpretation. Im übrigen darf man eine allzu große Bekanntheit der eleusinischen Mysterien wohl nicht annehmen, wie die dürftige Überlieferung zeigt.

trauen kann. Hätten die Mysterien von Eleusis eine Formel oder Zeremonie gekannt, in der die Wiedergeburt ausgesprochen war, so hätten sich die Naassener diesen ausdrücklichen Beweis sicher nicht entgehen lassen. Man darf also außer dem Ruf des Hierophanten selbst nichts für echt eleusinisch halten. An diesem Urteil ändert auch der Satz nichts *τοῦτο, φησίν, ἔστιν, ὃ λέγουσιν οἱ κατωργιασμένοι τῶν Ἐλευσινίων τὰ ⟨μεγάλα⟩ μυστήρια* (V, 8, 42 [III, 96 W.]). Unmittelbar voraus geht die Erklärung von *Ἐλευσίν* und *ἀνακτόρειον* aus dem Herabkommen der *πνευματικοί* von Adamas und dem Aufsteigen. Das gilt sicher nicht für Eleusis, sondern ist naassenische Erklärung[108]. Einen sachlichen Grund, der gegen die Beziehung des Spruches auf den Mysten spricht, führt Deubner an: „Wie sollten denn die Tausende, die den Ruf vernehmen, sich allesamt mit dem in dem Augenblick des Rufes geborenen Kinde identifizieren!“[109] Wir müssen also anerkennen, daß der Gedanke der Wiedergeburt hier auf die Rechnung der Naassener zu setzen ist[110] und sich für Eleusis nicht beweisen läßt.

Da also außer der naassenischen Ausdeutung nichts für einen am Mysten sich vollziehenden Vorgang spricht, muß die Stelle auf den Göttermythus bezogen werden, der in der Hierogamie der Mysterien erneuert und symbolisch dargestellt zu denken ist. Zur Zeit wird von den meisten Erklärern an die Verbindung der Demeter mit Jasion gedacht, aus der Plutos hervorgeht: Kern[111], Lagrange[112], Deubner[113], Foucart[114]. Sie können sich dabei stützen auf Hesiod Theog. 969—971 (190 Jacoby)[115], Athenaeus XV, 50 (III, 236 Kaibel), Aristophanes Thesmoph. 295 ff., schließlich auch auf den Demeterhymnus, wo 486 ff. (78 Gemoll) die Göttinnen ihren Verehrern Plutos verheißen. Nilsson[116] hält die Deutung auf Plutos für unwahrscheinlich wegen der Identifi-

[108] Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius 44 ff. glaubt der Erklärung des Spruches und dem zugesetzten *τοῦτο, φησίν* . . . entnehmen zu können, daß „wenigstens in gewissen Kreisen, auch die Eleusinien durch gnostische Lehren abgewandelt worden“ sind.

[109] A. a. O. 85.

[110] Wie er zu den Anschauungen der Naassener überhaupt paßt, zeigt Lagrange, in: RB 38, 204 ff.

[111] Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit, Berlin 1927, 65 ff.

[112] RB 16, 203 f.; 38, 204 f.

[113] A. a. O. 85.

[114] Les mystères d'Eleusis 479.

[115] *Δημήτηρ μὲν Πλοῦτον ἐγείνατο, δῖα θεάων,*
Ἰασίων' ἥρωι μιγεῖσ' ἐρατῇ φιλότητι
Νειῷ ἔνι τριπόλῳ, Κρήτης ἔνι πίονι δήμῳ.
Vgl. Od. V, 125 ff.

[116] ARW 32, 100.

zierung mit Pluto, der als Räuber der Kore in Eleusis keinen guten Ruf haben konnte. Andere wollten in dem Kind der Brimo Jakchos sehen[117], für den wir aber keinen Geburtsmythus kennen[118], wieder andere das Dionysoskind[119] oder Erichthonios[120].

Wer nun auch der geborene Starke ist, eine Wiedergeburt des Mysten läßt sich aus unserer Stelle nicht herauslesen. Wie die Darstellung der Geburt des Brimos aufzufassen ist, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

Die andere Hippolytusstelle, V, 7, 34, wurde von Deubner[121] und Lagrange[122] zum Beweis herangezogen, daß im Mittelpunkt der Mysterien von Eleusis die Fruchtbarkeit steht.

Es ist nun noch über das Heil zu sprechen, das die Mysten sich von Eleusis versprachen. Dieses Heil besteht in der Gewißheit, nach dem Tode glücklich zu sein. Es handelt sich da nicht um die Gewißheit der Unsterblichkeit; die wird auch für die Nichteingeweihten vorausgesetzt[123]. Mehr allgemein drücken sich über den Zustand der Mysten im Jenseits aus Isokrates Paneg. 28 (I, 47 Benseler), Cicero de legibus II, 14, 36. Nach dem Sophokles-Fragment wird den Eingeweihten allein Leben zukommen, d. h. wesentlich gleiches Leben wie hier auf Erden, während es den anderen schlecht geht[124]. Daß es sich nicht um ein Leben handelt, das wesentlich anderer Art ist als das irdische, geht auch nicht aus den Worten des von Clemens Strom. III, 17, 2 (II, 203, 16 St.) überlieferten Pindar-Fragmentes hervor: *ὄλβιος ὅστις ἰδὼν κεῖν' εἶσ' ὑπὸ χθόν'· οἶδε μὲν βίου τελευτάν, οἶδεν δὲ διόσδοτον ἀρχάν.* „Glücklich, wer das geschaut hat und dann unter die Erde eingeht; er kennt des Lebens Ende und den gottgegebenen Anfang.“ Wenn man unter diesem Anfang etwas anderes verstehen will als den Eingang zu einem glücklichen Leben nach dem Tode, so muß man zuerst nachweisen, daß im 5. Jahrhundert v. Chr. im griechischen Denken ein neuer Lebensanfang im Sinn einer Wiedergeburt anders aufgefaßt werden konnte denn als die Wiedergeburt der pythagoreischen Seelenwanderung; daß diese für uns

---

117 Furtwängler, in: Arch. Jahrb. 6 (1891) 121; Kern, in: RE III 854; vgl. aber o. A. 111. S. auch Dieterich, Mithr. 138.

118 Nilsson a. a. O. 97.

119 Ebd. 99 f.

120 Vgl. Furtwängler a. a. O.

121 A. a. O. 85 f.

122 RB 38, 205 f.

123 Sophokles-Fragm. 753.

124 Rohde, Psyche I[6] 308 denkt sie sich „in dem dämmernden Halbleben der Schatten des homerischen Erebos“.

hier nicht in Frage kommt, ist ja klar. Am deutlichsten spricht sich Aelius Aristides[125], aber auch er ganz im Sinn der früheren Zeugnisse, über die Hoffnung der Mysten aus: *περὶ τῆς τελευτῆς ἡδίους ἔχειν τὰς ἐλπίδας ὡς ἄμεινον διάξοντας, καὶ οὐκ ἐν σκότῳ τε καὶ βορβόρῳ κεισομένους, ἃ δὴ τοὺς ἀμυήτους ἀναμένειν.* „Hinsichtlich des Endes haben (sie) süßere Hoffnungen, nämlich daß es ihnen besser gehen werde und sie nicht in Finsternis und Schmutz liegen müssen, was die Nichtgeweihten erwartet." Auch Rohde[126] bezieht die Hoffnungen der Mysten „auf ein heiteres Fortleben, wie es eben ihre Wünsche sich ausmalen konnten"[127]. Die Gewißheit, dieses Glückes teilhaft zu werden, wird in den Mysterien durch das Schauen vermittelt, also durch die Epoptie[128]. Worin nun dieses Schauen bestand, ist uns, um mit Deubner zu reden, „ein ungelöstes Rätsel"[129].

Auch die Teilnahme an dem glücklichen Leben im Jenseits setzt keine Wiedergeburt voraus. Nirgendwo ist die Rede von einer Adoption, durch die der Myste Kind der Gottheit hätte werden können[130]. Es wird ferner nichts gesagt von einer neuen Seinsweise, die der Myste in Eleusis bekäme. Schließlich weist auch nichts auf eine sittliche Umgestaltung hin; im Gegenteil, wie der feierliche Ausschluß der Mörder und anderer Verbrecher beweist, lag das gar nicht im Gedankenkreis der Mysterien. Dabei kann allerdings zugegeben werden, daß man später unter dem Einfluß der philosophischen Ethik auch eine sittliche Ausdeutung der Mysterien versuchte[131].

---

[125] Eleus. 10 (II 31 Keil). Ähnlich hat es auch schon der Demeterhymnus ausgesprochen (479—481):

Ὄλβιος, ὃς τάδ' ὄπωπεν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων·
Ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὃς ἄμμορος, οὔποθ' ὁμοίως
Αἶσαν ἔχει φθίμενός περ ὑπὸ ζόφῳ εὐρώεντι.

„Selig, wer das geschaut hat von den erdbewohnenden Menschen! Wer aber nicht geweiht ist und unteilhaftig der Weihen, der hat niemals in gleicher Weise ein Schicksal, als Toter im modrigen Dunkel." Vgl. auch Crinagoras Epigr. XLVII (99 Rubensohn).

[126] Psyche I⁶ 307 f.

[127] Was in der Inschrift des Glaukos aus dem 3. Jahrhundert ausgesprochen ist, *ἦ καλὸν ἐκ μακάρων μυστήριον, οὐ μόνον εἶναι τὸν θάνατον θνητοῖς οὐ κακόν, ἀλλ' ἀγαθόν* (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1883, 81), ist aus philosophischen Anschauungen verständlich und braucht nicht als Eigentümlichkeit der eleusinischen Mysterien gewertet zu werden.

[128] Demeterhymnus 479; Pindar-Fragment; v. Wilamowitz, D. Gl. d. Hell. II 57; Deubner a. a. O. 83.

[129] Ebd.

[130] Über eine Interpretation des Synthema in diesem Sinn ist schon oben S. 47 f. gesprochen worden.

[131] v. Wilamowitz, D. Gl. d. Hell. II 58.

3. Das Taurobolium. Der phrygische Kult.

Wahrscheinlich wäre man nicht leicht auf den Gedanken gekommen, in dem uns so abstoßend erscheinenden Taurobolium den Vollzug einer Wiedergeburt zu erblicken, wiese nicht eine Taurobolieninschrift die Worte auf: *in aeternum renatus*. Hier fand man bestätigt, was man immer als wesentliches Element aller Mysterien ansah: die Wiedergeburt in einem Mysterienkult, und zwar vollzogen durch eine Bluttaufe. Der so dürftig bezeugte Ausdruck hat mitunter jede wissenschaftliche Besonnenheit vergessen lassen; ohne weiteres Nachprüfen ist die Wiedergeburt als Gedanke des phrygischen Kultes verkündet und mit dem christlichen Paluswort Tit 3, 5 in Verbindung gebracht worden[1].

Gegenüber solchen übereilten Erklärungen muß geprüft werden, ob die Wiedergeburt im Kult des Attis und der Großen Göttermutter wirklich eine Stelle gehabt hat[2], wenigstens schon zu der Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften, und ob wir in den genannten Worten den Sinn der Handlung ausgesprochen finden, also ob der Attismyste glaubte, zu einem neuen, ewigen Leben wiedergeboren zu sein.

Den Vorgang eines Tauroboliums hat uns am ausführlichsten Prudentius Perist. X, 1006—1050 (407 Bergman) überliefert[3], und seine Darstellung wird in Einzelheiten durch andere Angaben und

---

[1] Dieterich, Mithr. 163: „Daß die Taurobolienweihe meist mit der Formel *renatus* bezeugt wird, . . . ist genugsam bekannt.“ Es ist zu bedauern, daß die Autorität eines Dieterich die Ansicht von dem häufigen Gebrauch des Wortes *renatus* sehr bestärkt hat. So schreibt Perdelwitz, Die Mysterienreligionen und das Problem des 1. Petrusbriefes 43: „Nennen sich doch auch die Mysten, die sich dem Taurobolium unterzogen haben, auf einer großen Anzahl von Grabinschriften selbst mit dem Namen *in aeternum renatus*.“ Tatsächlich steht uns eine einzige Inschrift zur Verfügung, von der noch zu sprechen ist.

[2] Wenn das Taurobolium auch in anderen Kulten vorkam (vgl. S. 68 A. 13), so wird es doch am besten in Verbindung mit dem Dienst der phrygischen Gottheiten behandelt, da fast durch alle Zeugnisse über das Taurobolium sein Vorkommen im phrygischen Kult belegt ist.

[3] Es ist hier nicht nötig, die genaue Beschreibung des Vorgangs zu wiederholen. Es handelt sich im wesentlichen um folgendes: Über einer mit durchlöcherten Brettern bedeckten Grube, in der sich der Myste oder Priester befindet, wird ein Stier oder Widder (Kriobolium) geschlachtet, dessen Blut den Mysten ganz benetzt. Auf den Ritus kommt es uns hier nicht an; der von Prudentius beschriebene Ritus ist von Zippel, Festschrift für Friedländer 516, im Gegensatz zu andern, als nur dem 4. Jahrhundert zugehörig angenommen worden, während vorher nur die Tötung des Tieres und die Handlung mit den *vires* ohne die Bluttaufe vollzogen worden sei. Schwenn hat RE XI 2278 diese Meinung und die dafür angeführten sprachlichen Argumente zurückgewiesen.

gelegentliche Anspielungen bestätigt[4]. Wir können aber daraus nur ersehen, daß die ganze Zeremonie als eine Weihe[5] aufgefaßt wurde, in welchem Sinn, das ist dem Bericht nicht zu entnehmen.

Was die heidnischen Schriftsteller bieten, wirft für unser Thema nichts ab, und von den christlichen Polemiken dürfen wir ebenfalls keinen unbedingt sicheren Aufschluß erwarten, da sie die heidnischen Anschauungen zu sehr aus christlichen Gedanken heraus dargestellt haben. Beweis genug dafür sind die Stellen, an denen sie in den Riten der Heiden Nachahmungen der christlichen sehen und darum jenen einen Sinn zu geben geneigt sind, wie er ihrem Zweck entsprach.

Schon Justinus läßt die heidnischen Anschauungen und Vorstellungen, die den christlichen ähnlich sind, als eine vom Teufel eingegebene Nachahmung erscheinen. So ist ihm Dial. 69, 1 (178 Goodspeed) die Sage von der Geburt des Perseus aus der Jungfrau Danae, auf die sich Zeus in Gestalt eines goldenen Regens herabgelassen hatte (67, 2 [174 G.]), eine trügerische Nachäffung der wahren prophetischen Hinweise auf den Messias. Die Sage von der Geburt des Mithras aus dem Felsen soll ein Versuch sein, die Prophezeiungen Dn 2, 34 und Js 33, 16 in der heidnischen Mythologie für erfüllt ausgeben zu können (Dial. 70, 1. 2 [180 G.]). Auch andere Sagen sind nach ihm auf Anstiften der bösen Geister ersonnen worden, die von den Weissagungen über Christus gehört hatten; da sie aber die dunklen Hindeutungen nicht hätten verstehen können, seien Mythen entstanden, die von der Geschichte Christi abwichen (Apol. I, 54 [65 G.]; Dial. 70, 5 [181 G.]). In gleicher Weise sucht Justinus heidnische Gebräuche und Kulthandlungen zu erklären, die ihm den christlichen ähnlich zu sein scheinen. Wenn bei den Mithrasmysterien dem Neugeweihten Brot und ein Becher Wasser gegeben wurde, so sieht er darin eine von Dämonen eingeführte Nachahmung der heiligen Eucharistie (Apol. I, 66, 4 [75 G.]; vgl. Dial. 70, 4 [181 G.]). Während Justinus sagt, daß von einer Kreuzigung in den heidnischen Mythen noch nichts gesprochen wird (Apol. I, 55, 1 [66 G.]), ist nach Firmicus Maternus De err. prof. rel. 27, 1 (69 Ziegler) der Gebrauch des Holzes in manchen heidnischen Kulten nur deshalb vom Teufel eingeführt worden, um die Menschen durch die Nachahmung des Kreuzes zu täuschen, von dem nach den Hinweisen im Alten Bund (Arche, Holz zum Opfer Isaaks, Stab des Moses usw. 27, 3 [70 Z.)] das Heil der Menschen kommen sollte. So meint auch Augustinus In Jo tract. VII, 16 (Migne PL 35, 1440 ff.), daß ein „gewisser Geist“ durch die Anwendung von Blut in den Sagen und Riten der Heiden die heilbringende Wirkung des Blutes Christi nachzuahmen versuchte. Wenn die Heiden vor dem Betreten des Heiligtums oder dem Opfern sich besprengen oder baden,

---

[4] Die Quellen zum Attismythus und -kult hat Hepding, Attis 5—97 zusammengestellt; über die Inschriften s. u. A. 7.

[5] 1012 *consecrandus*.

glaubt Justinus, hierin eine Nachahmung der Taufe sehen zu müssen (Apol. I, 62,1.2 [71 G.]).

Wenn nun christliche Schriftsteller von vornherein die heidnischen Sagen und Kulte in der Absicht darstellen, in ihnen vom Teufel trügerisch gewollte Ähnlichkeit mit christlichen Gedanken und Einrichtungen aufzuzeigen, so folgt daraus nicht, daß sie die heidnischen Gebräuche in dem Sinn wiedergeben, den sie bei den Heiden hatten, sondern zur Darstellung sich der Vorstellungen und Ausdrücke bedienen, die ihnen und ihren Lesern von den entsprechenden Einrichtungen im Christentum bekannt waren [6].

Somit bleiben uns als wichtigste Quelle die Taurobolieninschriften [7]. Freilich, so sehr wir die der Inschrift eigene Objektivität für unsere Erkenntnis gebrauchen können, so sehr müssen wir auch mit dem Zufall in der Überlieferung und mit der Unverständlichkeit der formelhaften und verkürzten Ausdrucksweise rechnen. Bei der Überlieferung und Erhaltung der Taurobolieninschriften stoßen wir nun auf eine auffällige Tatsache. Die Zahl der erhaltenen Inschriften überhaupt ist ziemlich groß, etwa 100 aus drei Jahrhunderten. Aus Rom aber haben wir vor rund 300 n. Chr. gar keine, obwohl es feststeht, daß schon 150 Jahre früher daselbst der phrygische Kult bedeutend gewesen sein muß. Eine Lyoner Inschrift aus dem Jahre 160 n. Chr. erwähnt nämlich ein *Vaticanum*, ein Heiligtum, das von dem in Rom, an dessen Stelle auch die späteren Inschriften gefunden worden sind, seinen Namen entlehnt hat [8]. Danach muß damals die römische Kultstätte schon bedeutend gewesen sein, und trotzdem fehlt jede inschriftliche Bezeugung [9].

---

[6] So dürfte auch das von Tertullian De baptismo 5 gebrauchte *regeneratio* am einfachsten zu erklären sein: ein Ausdruck der christlichen Terminologie wird zur Darstellung einer heidnischen Sache verwandt (vgl. u. S. 102 ff.).

[7] Die Inschriften sind zusammengestellt bei Espérandieu, Inscriptions antiques de Lectoure 118 ff. und Graillot, Le culte de Cybèle 159 A. 2; 167 A. 4. Eine vollzählige Aufzählung ist darum in der vorliegenden Arbeit nicht beabsichtigt; nur soweit das Thema unmittelbar berührt wird, soll nach Möglichkeit alles inschriftliche Material herangezogen werden. Einige Ergänzungen zu Espérandieu und Graillot sind natürlich inzwischen nötig geworden.

[8] Die Existenz des Kultes in Rom und seine Bedeutung als Zentrale für die Ausbreitung im Westen folgt auch aus der Erklärung, die Zippel a. a. O. 509 f. dem *a Vaticano* gibt.

[9] Geffcken, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums 15 glaubt, das Fehlen einer früheren Bezeugung des Tauroboliums für Rom vielleicht auf die Persönlichkeit des Severus Alexander (222—235) und Philippus (244—249) zurückführen zu können: „Dieses bisher ungelöste Rätsel findet seine Deutung vielleicht in der Persönlichkeit zweier Kaiser des 3. Jahrhunderts. Ein Severus Alexander mit seiner Vergeistigung der Religion, seiner Keuschheit, mochte die überblutigen Opfer jenes schmutzigen Orientalismus

Die Inschriften sind, auch abgesehen von den zufälligen und für unseren Zweck unerheblichen Merkmalen, hinsichtlich der berichteten Tatsachen nicht gleich; sie beurkunden nämlich nur den Vollzug eines Tauroboliums oder eine Handlung mit den *vires,* d. h. mit den abgeschnittenen Zeugungsorganen des Opfertiers, Stieres oder Widders, oder das Taurobolium als Opfer oder das Taurobolium als persönliche Weihe. Dementsprechend werden im folgenden vier Gruppen unterschieden, abweichend von Graillot, der nach dem Zweck des Tauroboliums zwei Gruppen unterscheidet, die unsern Gruppen 3 und 4 entsprechen.

Zu der ersten Gruppe sind alle diejenigen zu rechnen, aus denen nichts weiter zu entnehmen ist, als daß ein Taurobolium stattgefunden hat[10]; es finden also auch manche der von Graillot in seiner Liste B aufgeführten Inschriften Platz. Denn die Beurkundung, daß eine Privatperson ein Taurobolium veranstaltet hat[11], beweist noch nicht, daß das zu ihrem persönlichen Heil oder gar als Einweihungsritus geschehen ist. Es mag sich dabei vor allem um die Zahlung der Kosten für das Opfer und die ganze Zurüstung handeln, wie auch die Zusätze *de suo, suis sumptibus* zeigen.

Die erste Inschrift überhaupt, die ein Taurobolium erwähnt — es handelt sich um Beiträge zu den Kosten —, ist die pergamenische, kurz nach 105 n. Chr.[12]. Die erste Bezeugung eines Tauroboliums auf italischem Boden bietet die Inschrift CIL X, 1596 aus Puteoli. Es wurde im Jahre 134 zu Ehren der Venus Caelestis veranstaltet, „die hier mit der Magna Mater gleichzusetzen ist“[13]. Daß sich aus dem *iterata est* auf ein früheres Taurobolium im Jahre

fernhalten. Und dann kam Kaiser Philippus mit seiner Abneigung gegen die Opfer überhaupt. Es folgten die Zeiten besinnungslosen Herrscherwechsels in Rom, innerhalb deren auch die Ausübung eines regelrechten Kultes nicht zur Geltung kommen mochte.“ Aber es fehlen ja auch die Inschriften aus dem 2. Jahrhundert, der von Geffcken angeführte Grund erklärt also noch nicht alles.

[10] CIL VI, 498. 499. 505. 506. 507; VIII, 5524; IX, 1534. 3015; X, 1596. 4726. 4829. 6075; XII, 1. 357. 1311. 1744. 1782. 4321. 4322. 4328. 4329; XIII, 504. 505. 509; XIV, 39. 2790.

[11] *facere, movere*; der Zusatz *de suo* (CIL IX, 3014) läßt keine andere Übersetzung zu; *facere* und *suscipere* ist erwähnt CIL VIII, 8203, also bedeutet *facere* nicht ohne weiteres empfangen.

[12] Fränkel, Die Inschriften von Pergamon II 554.

[13] Oppermann, in: RE V A I 20; Schwenn, in: RE XI 2278. Anders faßt Cumont, Die Mysterien des Mithra 170 f. die Inschrift auf. Nach ihm ist das Taurobolium bei seinem Auftreten in Italien, bevor es im Dienst des Attis und der Magna Mater eine Stelle hat, zunächst in den Kult anderer Gottheiten einbezogen worden, so nach unserer Inschrift in den der Venus Caelestis, nach CIL IX, 1536. 1542 in den der Minerva Berecynthia.

114 schließen läßt[14], ist natürlich nur eine Vermutung, die sich auf die Erwähnung von 20 Jahren in einem Gedicht aus dem Ende des 4. Jahrhunderts stützt[15]; aber wir können nicht wissen, ob 300 Jahre früher schon dieselbe Übung in Gebrauch war.

Andere Inschriften beziehen sich auf eine Handlung mit den *vires*[16]. Hierher gehören auch die Inschriften, in denen die Worte *cernus* (Opferschale)[17], *cernophorus, cernophora* (Träger, Trägerin der Opferschale) vorkommen[18], denn wahrscheinlich diente der *cernus* zur Aufnahme der *vires*. Jedenfalls ist sein Gebrauch irgendwie mit dem Taurobolium verbunden (wenn er natürlich auch bei anderer Gelegenheit gebraucht werden konnte), wie der Ausdruck *sacra cernorum crioboli et tauroboli perficere* (CIL VIII, 23400 f.) beweist. Es mag offen bleiben, ob *cernophorus, cernophora* die bestimmten, dauernden Träger eines Amtes waren oder ob das κερνοφορεῖν nur eine gelegentlich ausgeübte Tätigkeit ist[19]. Eine persönliche Weihe ist das *vires excipere* in der früheren Zeit nicht; das zeigt die erwähnte Lyoner Inschrift aus dem Jahre 160 n. Chr.[20]. Hier wird das *vires excipere* wohl erwähnt, der Zweck des Tauroboliums aber ist das Wohl des Kaisers, seines Hauses und der Stadt Lyon. Es war vielmehr eine im Taurobolienritual oder auch in anderen Zeremonien des Kultes vorgesehene Handlung, die den Ausführenden besonders ehrte, und darum ist auch sein Name genannt.

Mit der letzten Inschrift sind wir schon zu einer bestimmten Art des Tauroboliums gekommen; es ist hier als ein Opfer erwähnt. Diese Art ist etwa seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts durch zahlreiche Inschriften bezeugt[21]. Zweck dieser Opfer ist das Wohl

[14] Wie Oppermann ebd. will.

[15] S. u. S. 74.

[16] CIL V, 1964. 4285. 5648. 5798; XII, 1567; XIII, 510. 525. 1751.

[17] Über die Form dieses Gefäßes und seinen Gebrauch in verschiedenen Kulten s. Graillot a. a. O. 178 ff.

[18] CIL II, 179; X, 1803. Die beiden Inschriften V, 6961. 6962 werden u. (A. 42) besprochen, ebenso XIII, 573 S. 77.

[19] Über das κερνοφορεῖν vgl. Hepding a. a. O. 192. Am genauesten ist der griechische Ausdruck wiedergegeben durch *sacra cernorum crioboli et tauroboli perficere* (CIL VIII, 23 400 f.). Schol. Nicandri Alexipharm. 217: κερνοφόρος· ἡ τοὺς κρατῆρας φέρουσα ἱέρεια. Über das κερνοφορεῖν in der von Clemens Alex. Protr. II, 15, 3 (I, 13 St.) angeführten Formel vgl. u. S. 84.

[20] CIL XIII, 1571: *Taurobolio matris d. m. Id. quod factum est ex imperio matris deum pro salute imperatoris Caes. T. Aeli Hadriani Antonini Aug. Pii p. p. liberorumque eius et status coloniae Lugdun. L. Aemilius Carpus IIIIIvir Aug. item dendrophorus vires excepit et a Vaticano transtulit, ara et bucranium suo impendio consacravit . . .*

[21] CIL II, 5521; VIII, 8203; IX, 3014; XII, 251. 1222. 1567. 1568. 1569. 1745. 1782. 1827. 4323; XIII, 511. 520. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755; XIV, 40. 41. 42. 43. XII, 4329 gehört wahrscheinlich auch hierher, aber die beiden uns

des Kaisers, des kaiserlichen Hauses, des Reiches, Sieg, Rückkehr. Es verschwindet in dieser Bedeutung in den Inschriften um die Mitte des 3. Jahrhunderts; die letzte datierbare Inschrift bezieht sich auf die Kaiser Gallus und Volusianus (251—253) und stammt von Ostia.

Dafür tritt aber jetzt in den Inschriften das Taurobolium als eine persönliche Weihe auf. Daß es diese Bedeutung hat, geht aus den Worten *percipere, suscipere* hervor; der Archigallus ist nach Prudentius Perist. X, 1012 *consecrandus*; die griechischen Inschriften sagen es deutlich: *τελετὴ ταυροβόλου, ἐτελέσθη ταυροβόλιον*[22].

Die erste inschriftliche Bezeugung einer solchen Weihe ist aus dem Jahre 241[23]. In Verbindung mit dem Opfer für das Reich war es aber schon etwas früher vorgenommen worden: *Ex iussu matris deum pro salute imperii taurobolium fecit Publ. Valerius Fortunatus Thalamus, suscepit crionis*[24] *Porcia Bassenia . . .*[25]. Diese Inschrift aus Corduba trägt das Datum 238. Demnach hat man Taurobolium und Kriobolium in der Weise verbunden, daß jenes als Opfer, dieses als persönliche Weihe gehalten wurde. Weitere Belege für diese Verbindung fehlen m. W. Eine Inschrift aus Mila in Numidien bezeugt nach den Ergänzungen der Namen das Opfer für das Wohl des Severus Alexander (222—235) und seines Hauses und den Empfang der Weihe[26]. Die Veranstalter haben das Kriobolium — ein Taurobolium wird nicht erwähnt — vornehmen lassen und selbst empfangen: *fecerunt et ipsi susceperunt.* Da weitere Zeugnisse über diese doppelte Bedeutung des Ritus fehlen, läßt sich nicht mit Bestimmheit sagen, immerhin aber vermuten, daß um diese Zeit das Taurobolium anfing, als Ritus zur Erlangung persönlichen Heiles aufgefaßt zu werden. Auf eine etwas frühere Zeit verweist uns ein literarisches Zeugnis, die Vita Ant. Heliogabali des Aelius Lampridius 7, 1 (227 Hohl): *Matris etiam deum sacra accepit et tauroboliatus est, ut typum eriperet et alia sacra, quae penitus habentur condita. iactavit autem caput inter praecisos fanaticos et genitalia sibi divinxit et omnia fecit, quae galli facere solent, ablatumque sanctum in penetrale dei sui transtulit.* Heliogabal, der Vorgänger des Severus

erhaltenen Worte *taurobolium Provinciae* sagen nichts über den Zweck des Opfers; *provinciae* ist, wie auch bei der Inschrift von Narbo (XII, 4323), die ein Taurobolium für Septimius Severus und Caracalla beurkundet, gen. subi.

[22] CIA III, 1, 172. 173.

[23] Aus Lectoure, CIL XIII, 518: *S. m. d. Val. Gemina tauropolium accepit hostis suis sacerdote Traiano Nundinio d. n. Gordiano II et Pompeiano cos. VI. id. Dec.*

[24] Statt *criobolium.*

[25] CIL II, 5521.

[26] CIL VIII, 8203.

Alexander, ist also der erste, für den der Empfang des Tauroboliums nachweisbar ist, der erste *tauroboliatus,* den wir kennen[27]. Daß er aber darin eine Wiedergeburt, und zudem eine geistige, gesehen hätte, das anzunehmen haben wir keine Ursache, besonders wenn wir uns das Leben dieses Kaisers vor Augen halten. Undatierbar sind die Inschriften CIL XII, 4325 aus Narbo und XIII, 525 aus Lectoure.

Für Rom ist die Sitte durch Inschriften erst später bezeugt. Die älteste uns bekannte Bezeugung stammt aus dem Jahre 305, die nächste aus dem Jahre 319[28]. Hier liegt sicherlich der von Prudentius beschriebene Ritus nicht vor[29]; denn es heißt: *taurobolium criobolium caerno (= κέρνῳ) perceptum*; die Mystin empfing also wohl die *vires* im Kernos, und das stand, wenigstens für sie, im Mittelpunkt der ganzen Handlung, während in den früheren Inschriften das κερνοφορεῖν nur als ein Teil, wenn auch ein wichtiger, des Tauroboliums erscheint. Daß aber *percipere, accipere, suscipere* immer in diesem Sinn verstanden werden muß, also immer das κερνοφορεῖν bezeichnet, geht aus der Fassung der Inschriften keineswegs hervor. Auch die öfter beigefügte Angabe *tradente sacerdote* kann nicht gut immer in dieser Weise aufgefaßt werden. Zur genauen Beurteilung fehlt uns leider m. W. eine ausführliche Arbeit über die in den Taurobolieninschriften angewandten technischen Ausdrücke und Formeln[30].

Mit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts werden die römischen Inschriften dann sehr zahreich. In der zeitlichen Reihenfolge sind es diese: CIL VI, 1675 (350 n. Chr.). 509 (370). 504. 510 (376). 30 966 = IGSI 1019 (377). 501 (383; die aus demselben Jahre stammende Inschrift 502 ist wohl auch von dem Empfang eines Tauroboliums zu verstehen, wenn das auch nicht ausdrücklich gesagt ist). 1778. 1779 (387). 1180. 503. 512 (390). Die mit diesen gefundene griechische Inschrift CIL VI, 30 780 = IGSI 1020 gehört sicher derselben Zeit an. 387 ist das Taurobolium für Athen durch CIA III, 1, 173 bezeugt; nicht viel älter ist die Inschrift CIA III, 1, 172, die das erste athenische Taurobolium angibt. In den griechischen Inschriften ist das Taurobolium ausdrücklich als Weihe bezeichnet. CIL VI, 1779 ist Vettius Agorius Praetexta-

[27] Die Geschichtlichkeit der Stelle erkennt an Hönn, Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus und des Severus Alexander, Leipzig-Berlin 1911, 33 f. 36 f.

[28] CIL VI, 497. 508. In VI, 505 aus dem Jahre 295 n. Chr. braucht es sich nicht um ein Taurobolium als Weihe zu handeln.

[29] Auch Zippel setzt den von ihm angenommenen älteren Ritus voraus (a. a. O. 517).

[30] Kurze Angaben und Zusammenstellungen bei Schwenn, in: RE XI 2277 f.

tus, Inhaber hoher Ämter, gestorben wahrscheinlich 384, als *tauroboliatus,* seine Gemahlin Paulina als *tauroboliata* bezeichnet.

Die Inschriften ergeben, daß in der zeitlichen Folge das Opfer von der Weihe abgelöst worden ist, und daß es überhaupt den Charakter einer öffentlichen Feier verlor, wenn auch in den Inschriften immer noch die Namen hoher Staatsbeamten vorkommen. Daß im 4. Jahrhundert kein Taurobolium mehr *pro salute imperatoris* dargebracht werden konnte, ist klar, da die Kaiser nicht mehr der heidnischen Religion angehörten. Aus diesem Grund ist auch leicht zu verstehen, daß der Charakter eines privaten Ritus mehr hervortrat. Soweit geben die Inschriften den Tatbestand sicher richtig wieder. Liegt aber die Entwicklung zur persönlichen Weihe auch wirklich soviel später? Da eine frühere Bezeugung für das Taurobolium als private Weihe fehlt, während der Ritus und die andere Bedeutung vielfach belegt sind, würde man die Frage unbedingt bejahen, wenn nicht die oben angedeuteten Überlieferungsverhältnisse vorsichtig machten. So läßt sich wenigstens sagen, daß das Fehlen jeder inschriftlichen Bezeugung denen nicht günstig ist, die die gekennzeichneten Gedanken an persönliches Heil im Kult schon zu einer Zeit finden wollten, in der eine Auswirkung auf die entstehenden ersten christlichen Schriften möglich gewesen wäre. So hat Perdelwitz[31] aus den Inschriften des zweiten Jahrhunderts gefolgert, daß wenigstens kurz nach 100 n. Chr. der Taurobolienkult in Phrygien bekannt gewesen sein müsse. Daß das Taurobolium als Ritus und Opfer bekannt war, sei gerne zugestanden; aber zu einem gültigen Beweis für seine Ansicht müßte gezeigt werden, daß es früh auch schon als Weihe aufgefaßt worden sei. Darauf deuten aber unsere Inschriften nicht hin. Berücksichtigen wir dann noch, daß auch eine literarische Bezeugung für das Taurobolium als Weihe vor dem 3. Jahrhundert nicht vorhanden ist, so läßt sich die Wahrscheinlichkeit einer Entwicklung, die um die Wende des zweiten Jahrhunderts einsetzt und dem Taurobolium allmählich den Sinn einer Mysterienweihe gibt, nicht von der Hand weisen, wenn wir auch eine Sicherheit hierüber nicht annehmen können[32].

[31] A. a. O. 50.

[32] Auch wenn man aus den Inschriften, in denen *fecit* und ähnliche Worte gebraucht sind, schon den Empfang eines Tauroboliums erschließen will, bleibt es immer noch fraglich, ob man sich der Zeremonie zum persönlichen Heil unterzogen hat. Die Inschriften weisen darauf nicht hin; die Bezeichnung *sacratus,* die wir später finden, fehlt noch. Eine Veränderung der Anschauungen kann auf keinen Fall geleugnet werden. Eine innere Entwicklung, und zwar im Sinne einer Sublimierung der anfänglichen Anschauungen, nimmt auch Graillot an (a. a. O. 559): „Beaucoup de ces croyances et de ces dogmes qui lui attiraient des fidèles, il les avait sinon adoptés, du moins

Wenn man in dem Taurobolium einen Ritus zur Erlangung der Wiedergeburt fand, so stützte man sich auf das erwähnte *in aeternum renatus* und die Bezeichnung des Tages, an dem man das Taurobolium empfing, als Geburtstag. Beiden Aufstellungen scheint mir aber nicht die genügende Beweiskraft zuzukommen.

In aeternum renatus ist nur durch eine Inschrift bezeugt, CIL VI, 510. Sie stammt aus Rom und trägt das Datum 376. Es heißt da: . . . *Sextilius Agesilaus Aedesius* (nun werden seine politischen und sakralen Ämter aufgezählt und seine anderen Weihen) *taurobolio criobolioque in aeternum renatus aram sacravit.* Es ist, wenn wir nur die Worte betrachten, nicht zu leugnen, daß darin eine Wiedergeburt, deren Wirkung die Unsterblichkeit ist, ausgesprochen wird. Und trotzdem ist daraus kein Beweis für das Vorkommen des Wiedergeburtsgedankens im Attiskult abzuleiten.

Zunächst steht die Bezeugung ganz allein da. Zwar hat CIL VI, 736 dieselben Worte; aber die Inschrift wird heute allgemein als unecht abgelehnt; sie müßte übrigens auf Grund ihres Wortlautes eher dem Mithrasdienst als dem Attis- und Cybelekult zugewiesen werden. Außerdem stehen die Worte hier in einem anderen Zusammenhang[33].

Es ist zu beachten, daß der Ausdruck *in aeternum renatus,* der formelhaft zu sein scheint, im Attis- und Cybeledienst weder vorher noch nachher auch nur einmal literarisch oder inschriftlich bezeugt ist und besonders in den Inschriften derselben Zeit und desselben Fundortes fehlt. Es ist darum möglich, daß es sich um eine Übernahme von außen handelt. Es ist hier nicht nötig zu untersuchen, zu welchem Zweck und woher die Worte übernommen sind[34]; jedenfalls läßt sich aus dem einmaligen und späten Vorkommen nicht folgern, daß der Gedanke der Wiedergeburt ein ursprüngliches Element des phrygischen Kultes

---

précisés et sublimés au cours des derniers siècles. Nous connaissons mal le développement interne des mystères phrygiens. Mais leur précieuse faculté d'assimilation ne fut pas l'une des moindres causes de leur succès." Er versucht auch, im einzelnen die Herkunft der neuen Elemente zu ermitteln. Dabei gibt er dem Christentum einen großen Anteil: „Enfin, à mesure que s'accentue la lutte avec le christianisme, le baptême phrygien par le sang s'oppose au baptême chrétien par l'eau, comme rite de régénération spirituelle." Eine Vergeistigung der ursprünglich sehr materialistisch aufgefaßten Riten behauptet auch Cumont, Die orientalischen Religionen 189; besonders persische Gedanken hätten auf die Vergeistigung eingewirkt (ebd. 63).

[33] Es heißt nämlich: . . . *qui et arcanis perfusionibus in aeternum renatus taurobolium crioboliumque fecit* . . .

[34] Lagrange, in: RB 16 (1919) 465 f. glaubt sich genügend berechtigt, sie nur auf das Christentum zurückzuführen.

gewesen ist. Die einmalige Bezeugung berechtigt auch nicht zu der Annahme Schweitzers[35], daß die für den Attiskult zutreffende Bildlichkeit der Auferstehung durch die nicht zutreffende, aber, wie Schweitzer meint, dem griechischen Denken selbstverständliche Vorstellung von der Wiedergeburt verdrängt worden sei.

Die ewige Wiedergeburt als ein dem Kult ursprünglich und wesentlich zugehöriges Element anzunehmen, verbietet auch folgende Erwägung: Agesilaus Aedesius zählt alle seine Beziehungen zu den verschiedenen Mysteriengottheiten auf, dann folgt *taurobolio criobolioque in aeternum renatus.* Was damit ausgesprochen ist, müßte doch eigentlich für diesen gewiß religiösen Menschen Erreichung seines Zieles gewesen sein; mehr konnte ihm keine Religion und kein Ritus bieten. Müßten nicht demgegenüber alle anderen Weihungen wertlos erscheinen? Und doch zählt er alle gewissenhaft auf, so daß die Weihe durch das Taurobolium mit ihnen in einer Reihe steht; jedenfalls zeigt der Empfang mehrerer Weihen, daß Aedesius von der behaupteten Wirkung des Tauroboliums nicht besonders fest überzeugt war. Hätte die Annahme der genannten Wirkung zur alten, ursprünglichen Überzeugung der Kultanhänger gehört, so wäre die damals übliche Einweihung in mehrere Mysterien im phrygischen Kult kaum möglich gewesen.

In einigen Inschriften[36] ist angedeutet oder ausgesprochen, daß eine Wiederholung des Tauroboliums erfolgt. Dabei wird auch eine Spanne von zwanzig Jahren erwähnt. Das aus dem Jahre 394 stammende christliche Gedicht gegen die letzten Vorkämpfer des Heidentums[37] sagt im Vers 62: *Vivere cum speras viginti mundus in annos.* Man hat nun daraus auf eine Wiedergeburt geschlossen, deren Wirkung zwanzig Jahre dauern sollte; aber dazu liegt kein Grund vor. Die Verse des Faventinus *Vota Faventinus bis deni suscipit orbis, Ut mactet repetens aurata fronte bicornes* (CIL VI, 504) sind vielleicht nicht auf den Empfang eines Tauroboliums oder Krioboliums zu beziehen; das Gelübde kann von einem neuen Vollzug des Ritus und der Stellung der nötigen Zurüstung verstanden werden; das scheint sogar dem *mactet* angemessener zu sein als die Deutung auf ein Taurobolium, das Faventinus noch einmal empfangen will, eine Deutung, zu der allerdings die Zeit, aus der die Inschrift stammt (376 n. Chr.), berechtigterweise führen könnte. Die noch nicht ganz erklärte Inschrift CIL VIII, 1596 (Puteoli, 134 n. Chr.) spricht nur von einer Wiederholung des Tauroboliums, nicht vom

---

35 Die Mystik des Apostels Paulus 14.

36 CIL VI, 502. 504. 512; X, 1596.

37 Baehrens, Poetae Lat. min. III 287—292.

Empfang einer Weihe. Bei CIL VI, 502 (Rom 383 n. Chr.) muß aber wegen der Herkunft und der Zeit der wiederholte Empfang der Weihe angenommen werden. In CIL VI, 512 (Rom, 390 n. Chr.) wird zwar nur die Widmung des Altars nach zwanzig Jahren, nicht der wiederholte Empfang des Tauroboliums beurkundet; vielleicht muß er aber angenommen werden[38]. Aus allem geht hervor, daß die Wiederholung des Tauroboliums, wahrscheinlich auch als einer Weihe, üblich gewesen ist.

Was der unbekannte Dichter mit dem oben zitierten Vers gemeint hat, ist wohl mehr eine höhnische Bemerkung darüber, daß der *tauroboliatus* die zwanzig Jahre gar nicht mehr erlebt[39]. Was aber nun unter *mundus* verstanden werden muß, steht nicht fest. Lagrange[40] sieht in dem von Prudentius beschriebenen Ritus eine Besprengung mit Blut zur Reinigung und Entsühnung; demnach bedeutete *mundus* rein von Sünden.

Die Wiederholung des Tauroboliums spricht gegen die Auffassung, daß es eine Wiedergeburt für ewig bewirkt habe. Graillot[41] hat versucht, eine Übereinstimmung zwischen der Bezeugung der zeitlichen und der ewigen Wiedergeburt, die er aus den Inschriften erschließt, herzustellen, indem er annimmt, daß das erste Taurobolium auf 20 Jahre, die Wiederholung für ewig die Wiedergeburt brachte. Aber das bleibt eine unbewiesene Annahme, solange wir keine Inschriften haben, die aufeinander Bezug nehmen, von denen also die eine die zeitliche, die andere die ewige Wiedergeburt derselben Person bezeugt. Bis dahin müssen wir in der Bezeugung eines ganz gleich in welchem Zeitraum wiederholten Tauroboliums ein Argument gegen eine ewige Wiedergeburt erblicken, ja überhaupt gegen eine Wiedergeburt. Eine mehrfache Wiedergeburt hat keinen Sinn. Wer wiedergeboren ist, hat ein neues Leben erhalten, ein für alle Mal; die zweite oder jede weitere Wiedergeburt, die ja genau so wie die erste vollzogen wird, kann auch nichts anderes bringen. Man könnte an verschiedene Stufen in dem Vorgang der Wiedergeburt denken. Aber darüber schweigen unsere Quellen, und außerdem ist ja die Mysterienhandlung immer die gleiche, wird also kaum eine unterschiedliche Wirkung gehabt haben; jedenfalls wüßten wir keinen Grund für

---

[38] Ob die 28 Jahre der 1919 am Vatikan gefundenen Inschrift (Marucchi, Cippo marmoreo con iscrizione greca e rilievi riferibili al culto frigio della Magna Mater; in: Notizie degli scavi di antichità 19 [1922] 81—87) damit in Zusammenhang stehen, dürfte noch nicht zu klären sein.

[39] De Rossi (Bullettino di archeologia cristiana VI [1868] 68) zieht den Vers zum Folgenden.

[40] RB 16, 457 f.

[41] A. a. O. 457 f.

diese Verschiedenheit anzugeben. Anders liegt die Sache bei den von Apuleius Metam. XI beschriebenen Isismysterien; hier gibt es tatsächlich drei Stufen mit verschiedenem Einweihungsritus. Ebenso scheint mir die Wiederholung auch zu verbieten, im Taurobolium einen eigentlichen Einweihungsritus zu sehen. Der kann doch nur einmal stattfinden. Der bisher angewandte Ausdruck „persönliche Weihe“ ist darum näher zu bestimmen als Vollzug der Mysterienhandlung an einer Person, eben an dem Mysten.

Es wird schwer sein, überhaupt etwas über den Sinn des so angewandten Tauroboliums zu sagen. Die Inschriften bezeugen ja nur die Tatsache des Vollzugs, aber nicht die Wirkung des Ritus, ausgenommen die Inschrift des Aedesius. Aber wir glauben berechtigt zu sein, die in dieser einmaligen und späten Formel behauptete Wirkung nicht als allgemein anerkannt und geglaubt anzusehen. Auf Grund des erwähnten Verses *vivere cum speras viginti mundus in annos* ist vielleicht an eine wiederholte Entsündigung zu denken; vielleicht ist aber auch die Bedeutung nur die eines Opfers, von dem man besondere Kräfte erwartete. Der Stier als Träger höchster Kraft weist darauf hin, und der ursprüngliche Sinn mag darin bestanden haben, neue Lebenskraft zu gewinnen. Suchte man diese Wirkung aber auch noch in der Zeit, als das Taurobolium an einzelnen Mysten vollzogen wurde?[42] Schließlich ist noch eine Erwägung geltend zu machen, die dem Taurobolium den Sinn einer Einweihung und Wiedergeburt abspricht. Wenn es wirklich die Wiedergeburt vermittelte oder der eigentliche Einweihungsritus war, dann hätte jeder Anhänger sich dieser Weihe unterziehen müssen. Diese Annahme scheitert aber schon an der Kostenfrage. Wir wissen, daß ein Taurobolium mit seinem ganzen Aufwand ziemlich teuer war[43]. Wer nicht einigermaßen vermögend war, konnte sich das nicht leisten. Sollen wir etwa annehmen, daß in all diesen Fällen mildtätige Reiche eingesprungen wären? Zum mindesten beweist die Kostspieligkeit des Ritus, daß er ursprünglich nicht zu einem privaten Akt bestimmt, sondern Feier der Öffentlichkeit oder einer Gemein-

---

[42] Der Vollständigkeit halber seien noch zwei Inschriften besprochen, die mit zur Stützung der These von einer ewigen Wiedergeburt herangezogen worden sind, CIL V, 6961. 6962. Sie tragen vor dem Namen die Worte *Viribus Aeterni taurobolio*; sonst ist nichts erhalten. Cumont (RE I 696) bezieht sie auf eine Widmung an den Gott Aeternus. Es ist jedenfalls sehr zweifelhaft, was eigentlich der Sinn der Inschriften ist. Cumont vermutet darin eine allerdings spärliche Angabe über den Kult. Ein Beweis für eine ewige Wiedergeburt durch das Taurobolium ist aber nicht darauf aufzubauen.

[43] Graillot a. a. O. 169 f.

schaft war, und so bestätigt sie die Annahme der allmählichen Umwandlung des Charakters des Tauroboliums.

Die Behauptung eines Wiedergeburtsgedankens kann auch nicht durch den Gebrauch des Wortes *natalicium* gestützt werden, das in zwei Inschriften vorkommt, CIL II, 5260[44] und XIII, 573[45]. Die zweite Inschrift ist unklar; aus den wenigen Worten kann keine Grundlage für einen Beweis gewonnen werden. Auch der andere Text gibt keine Berechtigung zu der Erklärung, die Zippel[46] vorgeschlagen hat. Einmal paßt *reddere* nicht gut zu einem Ritus, der ein Geschenk der Gottheit, also in diesem Fall die Wiedergeburt, vermitteln soll; *reddere* läßt sich dagegen sinnvoll anwenden, wenn umgekehrt der Mensch etwas erweist, wozu er durch sein Verhältnis zu der Gottheit überhaupt oder durch eine besondere Bindung, z. B. ein Gelübde, verpflichtet ist. *Natalicius* heißt „auf den Geburtstag bezüglich", *taurobolium natalicium* ist also Geburtstagstaurobolium, am Geburtstag vollzogenes Taurobolium, oder wenn man aus *reddere* das erschließen will, für den Geburtstag gelobtes Taurobolium. Dasselbe ergibt sich, wenn man *natalicium* als Substantiv auffaßt; da heißt es Geburtstag. Wenn der von Zippel angenommene Gedanke ausgesprochen werden sollte, müßte *natalis* zu erwarten sein. Es ist darum viel ungezwungener, unter *natalicium* den natürlichen Geburtstag zu verstehen[47]. Wir haben Beispiele dafür, daß am Geburtstag Opfer dargebracht wurden[48]. Wenn die genannte Valeria Avita eine besondere Beziehung zum Attis- und Cybelekult hatte, so konnte das Opfer ganz gut in einem Taurobolium bestehen. Daß es sich um den Empfang des Tauroboliums als einer Weihe handelt, ist außerdem in keiner Weise ausgedrückt und wird dann nicht anzunehmen sein, wenn man mit Graillot[49] die Inschrift schon an das Ende des zweiten Jahrhunderts setzt.

Um die genannte Bedeutung des Wortes *natalicium* zu stützen, ist auch Sallustius philos. De diis et mundo 4 (16 Orelli) heran-

---

[44] *M. d. s. Val. Avita aram tauroboli sui natalici redditi d. d. sacerdote Docyrico . . .*

[45] *Natalici viribus Valeria Iullina et Iul. Sancta.*

[46] A. a. O. 499: „Hier ist weder an Avitas Geburtstag zu denken, noch an eine Wiederholung des Tauroboliums, sondern sie bezeichnet sich als neugeboren durch die Weihe." Dessau (ILS 4156) hält diese Erklärung für möglich.

[47] So faßt auch Hübner (CIL) die Stelle auf: „*Aram tauroboli sui natalici redditi* ego putavi intellegendam esse de ara posita propter taurobolium deae redditum die natali Avitae, quod breviter dici potuit taurobolium natalicium."

[48] Schmidt, Wilh., Geburtstag im Altertum (RVV VII, 1), Gießen 1908, 26 ff.

[49] A. a. O. 171 A. 77.

gezogen worden. Er stellt kurz den Mythus des Attis dar, deutet ihn und erklärt die Handlungen der Mysten an den Kultfesten: Die Liebe der Großen Mutter zu Attis, seine Liebe zu der Nymphe und seine Verstümmelung sind als immer wiederkehrende Vorgänge in der Natur zu begreifen. Die Große Mutter ist die lebenzeugende Göttin. Attis ist der Demiurg der Dinge, die werden und vergehen. Sein Zusammensein mit der Göttin besagt, daß er von ihr himmlische Kräfte erhält. Seine Verbindung mit der Nymphe weist auf die Schöpfung hin. Seine Verstümmelung und die Wiedervereinigung mit der Großen Mutter bedeutet das Ende des Schaffens und seine Rückkehr zu den Göttern. Was der Mythus erzählt, ist somit nicht ein einmaliges Geschehen, sondern die erzählten Geschehnisse sind als kosmische Vorgänge zu verstehen. Wie also der Mythus dem Leben in der Natur, den Vorgängen von Schöpfung und Zeugung im Kosmos entspricht, so „feiern auch wir das Fest, indem wir den Kosmos nachahmen“. „Und zuerst sind wir, da auch wir selbst vom Himmel gefallen und mit der Nymphe zusammen sind, in Niedergeschlagenheit und enthalten uns von Brot und anderer fetter und unreiner Nahrung. Beides nämlich ist der Seele entgegengesetzt. Dann (kommt) das Fällen des Baumes und Fasten, wie auch bei uns der weitere Fortgang des Werdens (Wachstums) abgeschnitten ist (*ὥσπερ καὶ ἡμῶν ἀποκοπτομένων τὴν περαιτέρω τῆς γενέσεως πρόοδον*). Dazu die Speisung mit Milch, wie wir ja auch wiedergeboren sind (*ὥσπερ ἀναγεννωμένων*). Dann Fröhlichkeit und Kränze und gleichsam Aufstieg zu den Göttern. Das bezeugt auch die Zeit der Dromena. Im Frühling nämlich und zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche werden die Dromena vollzogen, wenn das Gewordene vom Werden abläßt[50], der Tag aber länger wird als die Nacht, wie das aufsteigenden Seelen entspricht.“

Von dem Taurobolium ist nicht ausdrücklich die Rede; es scheint auch gar nicht gemeint zu sein, da es sich um Dromena handelt, an denen alljährlich die Mysten teilnahmen; von einem solchen wiederholten Vollzug des Tauroboliums für alle Kultanhänger wissen wir aber nichts.

Wenn wir die Geschehnisse im Mythus und die kosmologischen Vorgänge mit den Handlungen der Mysten zusammenstellen, muß das *ἀναγεννᾶσθαι* als ein Geschehen betrachtet werden, in dem der Myste zu dem Aufstieg vorbereitet wird, und zwar muß sich das geistig vollziehen, da ja der Fortgang des äußeren, natürlichen Wachstums aufhört, also eine geistige Wiedergeburt darstellen. Wir haben in der Erklärung des Sallustius die Aus-

[50] Das bezieht sich wohl auf den südlichen Frühling.

deutung eines Mythus und eines Kultes von der Grundlage der neuplatonischen Philosophie aus. Hier finden wir ja das Herabsteigen, Emanieren des Menschen aus der Gottheit und die Lehre von einer Rückkehr zum Ursprung. Daß die herausgehobenen drei Hauptpunkte, Abwendung vom natürlichen Sein, geistige Geburt, Aufstieg, ursprünglich und schon vor der neuplatonischen Ausdeutung im Kult des Attis und der Großen Mutter heimisch waren, ist nicht anzunehmen. Den Gedanken von der Wiedergeburt brauchen wir dabei nicht auf den Einfluß christlicher Anschauungen zurückzuführen, die, wie manche annehmen, in der Julianischen Reform des alten Götterdienstes eine Rolle gespielt haben.

Es ist interessant zu sehen, wie diese Widersprüche gegen eine Wiedergeburt im Taurobolium auch an denen nicht spurlos vorübergegangen sind, die gerade die Ansicht vertreten, im Taurobolium sei eine Wiedergeburt erfolgt. Reitzenstein[51] und Oppermann[52] sprechen schließlich doch immer von einem Sterben und Auferstehen; der Myste, der in die Grube steigt, die ein Grab darstellt[53], erleidet einen Tod, das herabrieselnde Blut erweckt ihn zum Leben. Das ist verständlich; aber wenn nun damit fortgefahren wird, daß es sich dabei um eine „wirkliche Wiedergeburt“ handelt[54], daß der Myste als Wiedergeborener aus der Grube kommt, so scheint hier doch eine vorgefaßte Meinung vom Wesen der Mysterien sich auszuwirken und zu verhindern, daß die in unserer Darstellung aufgezeigten Widersprüche klar zum Bewußtsein kommen[55].

---

[51] Mysterienreligionen 45 f

[52] RE V A I 19: „das Taurobolium als symbolische Substitution für Tod und Wiedererweckung“.

[53] Reitzenstein, ebd. 45; vgl. auch Hopfner, in: RE XVI, II 1332 f.

[54] Reitzenstein ebd. 46.

[55] Bezeichnend für diese Art, in einem Akt der Mysterien verschiedene, auch einander widersprechende Vorstellungen zu sehen, ist auch die Erklärung, die Leipoldt, Die urchristliche Taufe 43 f. dem Taurobolium gibt. Nach der Beschreibung des Ritus fährt er fort: „Von einer Taufe zum Zwecke einer bloßen Reinigung und Sündenvergebung kann hier natürlich nicht die Rede sein. Das Blut des Opfertieres vermittelt dem Menschen Leben, göttliches Leben. Der Mensch in der Grube ist Attis im Grabe. Er stirbt mit Attis, um mit ihm aufzuerstehen. Diese Auferstehung erfolgt in gewisser Weise schon in diesem Leben: der also Geweihte wird wie ein Gott verehrt. Aber natürlich wirkt die Auferstehung für die Ewigkeit nach (wenn man nur die Bluttaufe alle zwanzig Jahre wiederholt). Eine Inschrift bezeichnet den Geweihten als ‚wiedergeboren in Ewigkeit‘: *taurobolio criobolioq(ue) in aeternum renatus.*“ Wenn das Blut des Opfertieres göttliches Leben vermittelt, dann muß das Opfertier den Gott darstellen, also hier den Attis. Dann kann aber der Myste nicht als Attis gelten.

Ist diese Symbolik von Grube und Grab übrigens wirklich für den Kult des Attis und der Göttermutter anzunehmen? Dieterich[56] hat sich auf Prudentius Perist. X, 1076—1082 bezogen. 1076—1080 ist von den Qualen die Rede, die der Verehrer dieser Gottheiten auf sich nehmen muß, die dabei verletzten Stellen des Körpers gelten als geweiht: *Quamcumque partem corporis fervens nota / Stigmarit, hanc sic consecratam praedicant.* „Die Stellen des Körpers, die das glühende Mal gezeichnet hat, nennen sie so geweiht." Dann (1081 f.) heißt es, daß die Stellen mit Gold überzogen werden, „wenn (der Myste) stirbt und die Seele den Leib verläßt und der Trauerzug zum Grab geführt wird" (*functum deinde cum reliquit spiritus / Et ad sepulcrum pompa ducitur*). Hier scheint aber doch nicht, wie Dieterich meint, von einem Sterben im Mysterium die Rede zu sein, sondern ganz offenbar vom natürlichen Tod; bei der Bestattung wird dann in der angegebenen Weise verfahren. Auch aus Firmicus Maternus De err. prof. rel. 18, 1 läßt sich ein mystisches Sterben nicht erschließen[57]. Und selbst wenn wirklich die Grube ein Grab und das Hinabsteigen ein Sterben darstellen sollte, so wäre damit noch nicht gesagt, daß die Attismysten das Auferstehen, Aufleben auch als eine Wiedergeburt aufgefaßt haben, so sehr die Bezeichnung auch dem Auferstehen mit einem neuen, höheren Leben entsprechen würde. Diese Vorstellung und Ausdrucksweise müßte nachgewiesen werden, und dazu sind wir nicht in der Lage. Die Aedesius-Inschrift in ihrer Vereinzelung kann nicht genügen, und die Stelle aus Sallustius macht zu sehr den Eindruck neuplatonischer Spekulation, als daß man daraus auf eine allgemeine und früh verbreitete Auffassung von einer Wiedergeburt durch das Taurobolium schließen darf. Man darf nicht einwenden, die logische Scheidung von Auferstehung und Wiedergeburt sei in den Mysterien nicht zu erwarten, die Einheit des Bildes brauche nicht gewahrt zu werden, wie ja Paulus das Christwerden als ein Auferwecktwerden mit Christus, als eine Wiedergeburt und als eine Neuschaffung darstelle. Es soll auch gar nicht bestritten werden, daß die Möglichkeit einer solchen doppelten Auffassung denkbar und anderswo wirklich bekannt ist, aber es ist doch zu bedenken, daß der Gedanke der Wiedergeburt gar nicht unmittelbar im Taurobolienkult ausgesprochen ist, abgesehen von der genügend gekennzeichneten Inschrift des Agesilaus Aedesius, sondern daß er erst aus einigen Andeutungen erschlossen worden ist, vor allem auch auf dem Wege des Analogieschlusses, indem man andere

[56] Mithr. 165.
[57] Vgl. u. S. 83.

Mysterien mit heranzog, daß also der naheliegende Übergang von Auferstehung zu Wiedergeburt nicht unsern Quellen entnommen werden kann, sondern erst von der modernen Forschung gemacht worden ist. Es soll nur gesagt werden, daß in manchen heutigen Darstellungen der Gedanke der Wiedergeburt im Taurobolienkult angenommen wird, obwohl er nach der Erklärung des Ritus, die die Vertreter dieser Ansicht selbst geben, hier nicht zu erwarten ist. Gegen die geforderte strenge Scheidung von Wiedergeburt und Auferstehung könnte man die oben genannte Stelle Philo De legatione ad Caium 325 (VI, 215 CW) anführen, wo es heißt: *τὸν . . . τεθνεῶτα . . . καθάπερ ἐκ παλιγγενεσίας ἀνήγειρας.* Aber wir wissen ja, daß *παλιγγενεσία* nicht nur Wiedergeburt heißt (bei Gelenius, Francofurti 1641, 1037 ist dem einen Bild entsprechend übersetzt: . . . *ceu redivivum excitasti ex funere*). Dasselbe gilt für Longus Chloe et Daphnis III, 4, 2 [Hercher, Erot. Script. I, 285]: *ἐκ θανάτου παλιγγενεσίαν.*

Mit dem Taurobolium sieht Schwenn[58] andere Handlungen des Kultes verbunden, die uns in zwei Formeln überliefert sind. Von vornherein sei bemerkt, daß diese Verbindung doch manche Gründe gegen sich hat und darum bei unserer geringen Kenntnis der Mysterienvorgänge in Zweifel gezogen werden muß.

Die Formeln, die wegen teilweiser Übereinstimmung als zwei verschiedene Überlieferungen derselben Formel anzusprechen sind[59], finden sich bei Clemens Alex. Protr. II, 15, 3 (I, 13, 12 St.) und Firmicus Maternus De errore profanarum religionum 18, 1. Clemens bietet folgenden Text: *ἐκ τυμπάνου ἔφαγον· ἐκ κυμβάλου ἔπιον· ἐκερνοφόρησα· ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν.* „Aus dem Tympanon aß ich; aus dem Kymbalon trank ich; ich trug den Kernos, ich ging in den *παστός*.“ Das nennt Clemens *τὰ σύμβολα τῆς μυήσεως.* Firmicus Maternus De err. prof. rel. 18 (43 Ziegler) überliefert uns einen anderen griechischen Text, zu dem er die lateinische Übersetzung gibt, die dem Urtext nicht in allem wörtlich entspricht. *In quodam templo, ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti, dicit: ‚de tympano manducavi, de cymbalo bibi et religionis secreta perdidici‘, quod Graeco sermone dicitur ἐκ τυμπάνου βέβρωκα, ἐκ κυμβάλου πέπωκα, γέγονα μύστης Ἄττεως.* Zunächst fällt auf, daß bei Clemens der Aorist, bei Firmicus das Perfekt steht. Die lateinische Formel *De tympano . . . perdidici* ist nach Clemen[60] wirklich üblich gewesen; im Anschluß an

[58] RE XI 2275 f.

[59] Der Versuch Useners (Altgriechischer Versbau, Bonn 1886, 87 f.), aus metrischen Gründen die beiden in eine Formel zusammenzuziehen, wird mit Recht abgelehnt.

[60] Rhein. Museum 73 (1920) 354 f.

Dibelius[61] erklärt er die Abweichung von der griechischen Formel so, daß der „Unterricht in den *secreta religionis,* der vielleicht ursprünglich aus Belehrungen über die vorzunehmende Initiation bestand, immer größere Bedeutung erlangt hätte, so daß schließlich von den Einzuweihenden ein Zeugnis über ihre Teilnahme an diesem Unterricht vor der Weihe abgelegt worden wäre“[62]. Vielleicht hat Firmicus Maternus die Formel einmal griechisch gehört, aber nur noch dem Sinn nach im Gedächtnis gehabt und sie hier ins Griechische zurückzuübersetzen versucht. So ließe sich die Verschiedenheit des Tempus und auch die Fassung des dritten Satzes vielleicht erklären. Übereinstimmung besteht in den beiden ersten Akten. Nach Firmicus handelt es sich um ein regelrechtes Losungswort[63], das dadurch eine besondere Beachtung erfahren hat, daß derjenige, der zugelassen werden will, als *moriturus*[64] bezeichnet wird, ein Wort, das wiederum zur Annahme einer Wiedergeburt geführt hat.

Es ist möglich, daß Firmicus, ungenügend unterrichtet, die ganze Formel nicht kannte und Clemens das Richtige bietet. Danach sind nun deutlich drei Handlungen zu unterscheiden: 1. das Essen und Trinken aus den Kultgeräten, 2. das *κερνοφορεῖν,* 3. die Zulassung in den *παστός.*

Um welche Speise und um welchen Trank es sich bei dem kultischen Essen und Trinken gehandelt hat, steht nicht fest. Man ist von den Speisen ausgegangen, deren sich die Anhänger des Kultes für bestimmte Zeiten oder überhaupt enthielten. Ferner hat die erwähnte Angabe des Sallustius[65] die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, weil man hier am ehesten eine Beziehung zu dem *moriturus* zu finden meinte, indem nämlich der Myste den Tod erlitten und dann als Neugeborener Milch und Honig erhalten

---

[61] Die Isisweihe bei Apuleius 8 ff.

[62] Dibelius ebd. 10. Nach Clemen a. a. O. 335 ist die kürzere Formel, also die des Firmicus, die ältere.

[63] Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius 11, der auch andere Erklärungsversuche anführt (8 ff.), kommt zu dem Ergebnis, daß die der Formel vorausgehenden Worte eine „Regiebemerkung“ des Firmicus seien, die für die Erklärung seiner griechischen Formel und der des Clemens keine Bedeutung habe.

[64] Eine Begründung, die zur Annahme der vorgeschlagenen Konjekturen (statt *moriturus*) *oraturus*: Lobeck, Agl. 24; *introiturus*: Bursian in seiner Ausgabe (Lipsiae 1856) 24 und Halm im CSEL (Vindobonae 1867, 102) zwingt, liegt nicht vor. Vgl. Friedrich, In Iulii Firmici Materni de errore profanarum religionum libellum observationes. Gieß. Diss. 1905, 23 f. Clemen a. a. O. 357 hält es für ganz natürlich, unter Hinweis auf 27, 1 *moriturus* mit *periturus* und *miser* (26, 4; 16, 4; 18, 1. 2) gleichzusetzen, während er andere Erklärungen für weniger berechtigt und sicher ansieht.

[65] S. o. S. 77 f.

habe. Insbesondere hat Dieterich[66] die Beziehung dieser Speise auf eine Wiedergeburt betont. Er entnimmt der Handlung des kultischen Essens und Trinkens, „daß der Einzuweihende, der in sakralem Sinn sterben soll, wiedergeboren ist durch die sakrale Speise zum Mysten des Attis".

Aus Firmicus Maternus läßt sich folgendes entnehmen: Die Formel ist Erkennungszeichen, das dem *homo moriturus* den Zutritt zu dem Innern des Heiligtums ermöglicht. Firmicus fährt fort mit der Warnung vor der Speise und dem Trank der Mysterien und mit der Ermahnung zum Genuß des wahren Brotes und Weines, die das Leben und die Unsterblichkeit geben, während jene den Tod bringen.

Die Erklärung Dieterichs stützt sich darauf, daß *moriturus* einen mystischen Tod andeute. So muß aber das Wort nicht verstanden werden. Wie auch in den folgenden Kapiteln geht Firmicus von einem heidnischen Symbolum aus — der zweite Teil seiner Schrift behandelt ja die *signa* oder *symbola* einzelner Kulte —, um ihm die in einem ähnlichen Wort oder Bild enthaltene christliche Wahrheit entgegenzusetzen. Hier findet er nun die Erwähnung eines kultischen Essens und Trinkens. Dem kann er die Speise und den Trank der heiligen Eucharistie entgegenstellen[67], die wahres Leben und Unsterblichkeit gibt. Wer sie nicht genießt, ist dem Tode verfallen, *moriturus*. Ebenso gebraucht er das Wort auch 8, 3: *Lugete mortuos vestros* (scl. *deos*) *et ipsi simili morte morituri. Moriturus* heißt auch der Drache, dessen Tod Js 27, 1 geweissagt ist, und im gleichen Sinn ist 27, 1 *periturus* zu verstehen: . . . *ut* . . . *perituros homines ex ligni imitatione deciperet*: die Menschen, die dem Verderben verfallen sind. Vielleicht ist *moriturus* auch aus 18, 2 zu erklären, wo es heißt, daß der Mensch mit den kultischen Speisen der Mysterien tödliches Gift in sich aufgenommen habe, also dadurch dem Tod verfalle[68]. Wenn aber *moriturus* wirklich von dem Tod zu verstehen wäre, den der Myste in mystischer Weise erleidet, dann geht doch dieses Sterben erst in dem Innern des Tempels vor

[66] Mithr. 103. Auch Hepding sieht in dem Trank von Milch und Honig im Anschluß an Usener (Rhein. Mus. 57, 177 ff.) eine göttliche Speise für den Neugeborenen (Attis 197 f.).

[67] Daraus, daß das der eigentliche Zweck seiner Erörterung ist und nicht eine Auseinandersetzung über einen Ritus des Attiskultes — daß die Formel hierhin gehört, erfahren wir nur gerade aus dem am Schluß der griechischen Fassung genannten Namen —, erklärt sich auch am leichtesten die nachlässige Behandlung des zweiten Teils der Formel.

[68] Auch Prümm, Der christl. Glaube I 370, möchte in *homo moriturus* ein Urteil sehen, „das Firmicus vom christlichen Standpunkt aus über den Kandidaten fällt".

sich; der Mensch wird als *moriturus* zugelassen, als einer, der erst sterben soll. Die in der Formel ausgesprochenen Handlungen dagegen sind schon geschehen. Es ist aber nicht gut denkbar, daß die Wiedergeburt vor dem mystischen Sterben erfolgt. Schließlich kann man auch noch einwenden, daß die Speise, gerade wenn es sich um Milch und Honig handeln sollte, die man den Neugeborenen gab, eine Wiedergeburt höchstens voraussetzen, nicht aber bewirken kann. Aus allem scheint klar hervorzugehen, daß die Erklärung Dieterichs nicht das Richtige trifft, daß also der Text weder seinem Wortlaut noch seinem Zusammenhang nach auf eine Wiedergeburt hindeutet.

Die zweite Handlung der Formel ist das *κερνοφορεῖν*. Es war oben gesagt worden, daß auch im Taurobolium diese Tätigkeit vorkam und in den Inschriften erwähnt wird. Das hat nun Schwenn veranlaßt, in dem *κερνοφορεῖν* der Formel jene Zeremonie des Taurobolienrituals zu erblicken. Der Myste würde demnach in seinem Losungswort aussprechen, daß er an einem Taurobolium teilgenommen habe. Das kann natürlich der Sinn des Wortes sein; aber es ist genau so gut möglich, daß das Tragen des Kernos innerhalb einer anderen Zeremonie vorkam, die uns sonst unbekannt geblieben ist. Für unsere Frage ist das nicht von Bedeutung, da wir auch unter Voraussetzung einer Verbindung dieses *κερνοφορεῖν* mit dem Taurobolium in diesem nicht einen Ritus zur Erlangung der Wiedergeburt erblicken.

Die dritte Handlung ist das Eingehen in den *παστός*. *Παστός* bedeutet zunächst Brautgemach. So wird es auch hier gewöhnlich übersetzt[69]. Es ist aber nicht nötig, nun deswegen eine heilige Hochzeit, eine Vereinigung zwischen dem Mysten und der Göttin anzunehmen, wie das Hepding[70], gestützt auf Dieterich[71], annimmt. Lagrange[72] scheint hier das Richtige zu treffen, wenn er in dem Mysten, der zugelassen wird, den vertrauten Diener der Göttin sieht, der nicht wie ein Sklave die äußeren Dienste verrichtet, sondern ins Brautgemach selbst zugelassen wird. Er kann dabei auch auf die Erwähnung von *θαλαμηπόλοι* im Kult verweisen[73].

---

[69] Vgl. Dieterich, Mithr. 126.

[70] Attis 194. [71] Mithr. 121 ff.

[72] RB 16, 454: „Mais l'initié ne peut prétendre plus que le galle. Il est introduit dans le *cubiculum* (CIL X, 6423) de la déesse, non pas pour partager sa couche, mais pour y jouer le rôle de l'eunuque *a cubiculo*, il est maître de chambre, dans l'ordre religieux s'entend, et avec tous les privilèges qu'un fidèle serviteur de la divinité peut attendre d'elle. Des imaginations malsaines sont allées beaucoup plus loin.“

[73] Dioscorides (Anth. Pal. VI, 220, 3 [I, 343 Stadtmüller; I, 198 Dübner]); Rhianus (Anth. Pal. VI, 173, 1 [I, 313 St.; I, 189 D.]).

Es scheint, daß wir unter dem παστός das Allerheiligste, die Zelle, in der das Götterbild steht, zu verstehen haben. Das Vorhandensein eines solchen inneren Gemachs bestätigt Apuleius Metam. IX, 9. 10, wo den Priestern der Syrischen Göttin vorgeworfen wird, sich unter dem Vorwand, im Verborgenen geheime Feiern zu begehen, Zutritt zu dem Innern des Heiligtums der Göttermutter verschafft und dann einen goldenen Kelch gestohlen zu haben: . . . *promerent potius aureum cantharum, promerent auctoramentum illud sui sceleris, quod simulatione sollemnium, quae in operto factitaverant, ab ipsis pulvinaribus Matris deum clanculo furati* . . . Aus der Entschuldigung und Ausrede der Priester, der Kelch sei ein Geschenk der Göttermutter an ihre Schwester, die Syrische Göttin, geht hervor, daß dort auch ein Bild der Großen Mutter gestanden hat: . . . *propter unicum caliculum, quem deum Mater sorori suae deae Syriae hospitale munus optulit.* CIL X, 6423 wird die Errichtung von *porticus* und *cubiculum* im Dienst der Magna Mater erwähnt: *D. D. Matri deum M. Agileius Faustus Agileia Paezusa Agileia Praetoria porticum et cubiculum.* Bei Firmicus Maternus handelt es sich um die Zulassung *in interioribus partibus.* Heliogabal empfängt nach Aelius Lampridius 7, 1 die Weihen und das Taurobolium, *ut typum eriperet.* Damit ist nicht gesagt, daß er beim Empfang des Tauroboliums das Bild der Göttin entführen will; denn bei dieser Gelegenheit ist das nicht gut möglich, wohl aber, wenn zu den Weihen die Zulassung ins Allerheiligste mit dem Bild der Göttin gehört oder wenigstens der Empfang der Weihe die nötige Voraussetzung dafür ist.

Aus diesen Stellen ergibt sich also mit Sicherheit, daß die Erklärung des παστός als Zelle im Tempel richtig ist, ohne daß aus der Deutung als Brautgemach eine mystische Vereinigung erschlossen werden müßte, dann aber auch, daß man die dritte Handlung kaum mit dem Taurobolium gleichsetzen darf[74]. Wenn es von Heliogabal (Vita 7, 1) heißt, *matris etiam deum sacra accepit et tauroboliatus est,* so darf wohl daraus geschlossen werden, daß das Taurobolium nicht mit dem *sacra accipere* zusammenfällt, sondern eine davon getrennte Handlung darstellt.

Wie man nun aber auch παστός erklären mag, eine Wiedergeburt wird der Formel nicht zu entnehmen sein. Wenn man hier, wie das auch Schwenn[75] tut, wo unsere Quellen zum Attiskult versagen, andere Mysterien mit heranziehen will, versperrt man sich selbst den Weg zur richtigen Erkenntnis. Es ist nicht bewiesen und kann nicht bewiesen werden, daß in allen Mysterien dieselben Gedanken enthalten sind, und somit führt die gegenseitige Ergänzung nur zu Fehlschlüssen. Es ist ganz gut, sich angesichts der zahlreichen Versuche, diese Geheimnisse zu erkennen, an ein Wort des heiligen Augustinus zu erinnern, der doch gewiß

---

[74] Was ebenfalls Schwenn a. a. O. 2275 annimmt.
[75] Ebd.

diesen Dingen noch nahestand und sich die Kenntnis verschaffen konnte. Er schreibt De civitate Dei VI, 7 (286, 26 Hoffmann) mit Bezug auf die im Innern des Tempels vor den Eingeweihten vorgenommenen Riten der Mysterienkulte: *Nescimus quid agant.* Es ist besser für uns, unser Nichtwissen zuzugeben, als durch unbewiesene Konstruktionen uns ein falsches Bild von den Mysterien zu machen.

4. Die Isisweihe bei Apuleius.

Die Behandlung der Isisweihe hat zum Ausgangspunkt und zur fast ausschließlichen Grundlage das XI. Buch der Metamorphosen des Apuleius. Zwar sollte man aus Plutarchs Schrift De Iside et Osiride weiteren Aufschluß erwarten. Aber es scheint, daß die Erklärungen, die er uns vorlegt, mehr philosophische Spekulationen als Vorstellungen und Vorgänge des Isismysteriums wiedergeben. Für diese Auffassung spricht schon die Tatsache, daß er manchmal für eine Handlung oder eine Vorstellung mehrere Erklärungen vorlegen und besprechen kann. Welche gibt nun den wahren Isisglauben wieder? Und welche läßt sich benutzen, um die Darstellung des Apuleius zu vervollständigen oder zu erklären? Dieselben Bedenken wird man auch gegenüber dem Versuch Paschers[1] geltend machen, aus den Schriften Philos die Vorstellungen eines Mysteriums wiederherzustellen. Weil Apuleius keine Deutungen gibt, dürfte seine Darstellung für die Erkenntnis der Tatsachen wertvoller sein, wenn er den wirklichen Vorgang wiedergibt und nicht eine freie dichterische Gestaltung bietet. Das XI. Buch der Metamorphosen bildet den religiösen Abschluß des Romans, der im übrigen, seiner griechischen Vorlage[2] entsprechend, wenig erbaulich ist. In dem letzen Buch hat nun Apuleius sich selbst mit seinem Helden Lucius identifiziert[3] und beschreibt seine Einweihung in die Mysterien der ägyptischen Göttin.

Lucius hat, durch ein Versehen in einen Esel verwandelt, mancherlei Unbilden des Schicksals ausgestanden. In Korinth gelingt es ihm, einer letzten Gefahr zu entfliehen, er entkommt an das Meer in der Nähe von Kenchreä. Hier fleht er in der Nacht die hehre Göttin, die er im Licht des aufgehenden Mondes ahnt und verehrt, unter den Namen aller großen Göttinnen (2 *quoquo nomine quoquo ritu quaqua facie te fas est invocare*) an, ihn aus seiner Lage zu befreien und ihm wieder zu seiner mensch-

---

[1] *Ἡ βασιλικὴ ὁδός.*

[2] Schanz, Gesch. d. röm. Lit. III³ 91 ff.

[3] Er nennt den Lucius aus Korinth XI, 27 auf einmal einen Madaurier.

lichen Gestalt zu verhelfen. Die Göttin erscheint und offenbart sich ihm als die höchste Gottheit, die von den verschiedenen Völkern unter mannigfachen Namen, am richtigsten aber von den Ägyptern als Königin Isis verehrt wird. Sie verheißt ihm Befreiung aus seinem Unglück schon für den folgenden Tag bei der Prozession zur Eröffnung der Schiffahrt *(Navigium Isidis)*. Sie fordert ihn schließlich auf, durch besondere Verehrung ihre Hilfe gegen alles vom Schicksal verhängte Unglück, sogar gegen den bestimmten Eintritt des Todes zu gewinnen (6). Apuleius beschreibt ausführlich den feierlichen Zug zum Meer (7—11). Als Lucius nach dem Geheiß der Göttin den Kranz von Rosen auffrißt, den der Oberpriester trägt, verliert er die Eselsgestalt und steht als Mensch da (12—14). Der Priester, den die Göttin in einer nächlichen Erscheinung belehrt hat, preist ihn glücklich, daß er der Macht des Schicksals durch das Eingreifen der Göttin entzogen ist, und fordert ihn auf, sich in die Schar ihrer Diener aufnehmen zu lassen (15). Das Volk staunt über die Verwandlung und über die Auserwählung. Es folgt dann die weitere Beschreibung des Festes (16). Lucius ist bereit, die Weihen zu empfangen, und seine Sehnsucht danach wird immer größer; aber er muß warten, bis die Göttin den Tag dazu bestimmt (18—21). Schließlich offenbart sie ihm und dem Priester, daß es Zeit zur Aufnahme in die heiligen Mysterien sei (22) [4].

„Sofort kaufte ich sorgfältig und sogar im Überfluß das Nötige, teils selbst, teils durch meine Gefährten. Sobald es nach den Worten des Priesters die Zeit erforderte, führte er mich, begleitet von der Schar der Priester (*religiosa cohorte*) zu den nächsten Bädern. Zuerst wurde ich dem üblichen Bad übergeben, der Priester sprach ein Gebet zu den Göttern und reinigte und besprengte mich (*prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam, purissime circumrorans abluit*) [5]. Dann führte er mich wieder in den Tempel — zwei Teile des Tages waren schon verflossen — und ließ mich zu den Füßen der Göttin hintreten. Insgeheim gab er mir Gebote, die ich nicht aussprechen darf; dann gebot er laut vor den Anwesenden, ich solle zehn Tage lang meine

[4] Es folgt nun das berühmte 23. Kapitel, das hier vollständig in der Übersetzung angeführt werden soll.

[5] Ob mit dem *suetum lavacrum* und der Besprengung durch den Priester (*purissime circumrorans abluit*) eine oder zwei verschiedene Handlungen gemeint sind, scheint mir nicht ganz sicher zu sein. Die Bezeichnung *suetus* behält auch dann ihren Sinn, wenn das *lavacrum* die Handlung des Priesters angibt; dieses Bad ist eben bei der Initiation üblich, es braucht nicht eine gewöhnliche nichtkultische Waschung damit gemeint zu sein. Zwei Handlungen, Reinigungsbad und Taufe „mit einer heiligen und heiligenden Flüssigkeit“, nimmt Reitzenstein, Mysterienreligionen 41 an.

Lust nach Speise beherrschen, kein Fleisch essen und keinen Wein trinken. Das hielt ich nach der Vorschrift mit ehrfurchtsvoller Beherrschung. Dann war der Tag da, der durch den Spruch der Göttin bestimmt war, und die Sonne neigte sich zum Abend. Da kamen von allen Seiten die Scharen der Eingeweihten zusammen und ehrten mich nach altem Brauch durch allerlei Geschenke. Darauf mußten sich alle Laien (oder Nichtgeweihten: *profani*) entfernen; ich wurde mit einem einfachen rauhen Leinengewand bekleidet, und der Oberpriester führte mich an der Hand in das Innere des Heiligtums. Du fragst wohl ganz begierig, geneigter Leser, was da gesagt und getan worden ist; ich würde es sagen, wenn ich dürfte, du würdest es erfahren, wenn es zu hören erlaubt wäre. Aber Ohren und Zunge würden sich die gleiche Strafe zuziehen, diese für ihr Ausplaudern, jene für ihre verwegene Neugier. Und doch will ich einen, der vielleicht aus religiöser Sehnsucht gespannt ist, nicht lange hinhalten und peinigen. So höre und glaube, was wahr ist. Ich kam an die Grenze des Todes; ich betrat Proserpinas Schwelle, und nachdem ich durch alle Elemente gefahren, kehrte ich wieder zurück. Um Mitternacht sah ich die Sonne in hellem Licht erstrahlen. Vor die unteren und oberen Götter trat ich hin und betete sie aus der Nähe an (*Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo*). Da habe ich dir berichtet, was du nicht verstehen darfst, auch wenn du es gehört hast. So vernimm denn weiter, was ich ohne Sünde dem Verständnis des Ungeweihten anvertrauen kann."

Am Morgen nach der Vollendung der Zeremonie verläßt Lucius, „durch zwölf Gewänder geheiligt" (*duodecim sacratus stolis*), in der *Olympiaca stola*[6], das Innere des Tempels und tritt

---

[6] Es heißt: . . . *byssina quidem, sed floride depicta veste conspicuus, et umeris dependebat pone tergum talorum tenus pretiosa chlamida. quaqua tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibar animalibus; hinc dracones Indici, inde gripes Hyperborei quos in speciem pinnatae alitis generat mundus alter. hanc Olympiacam stolam sacrati nuncupant.* Kommt diese *Olympiaca stola* als dreizehntes Gewand zu den zwölf vorher genannten hinzu? Oder ist sie die zwölfte, wie Pascher a. a. O. 55 annimmt? Oder wird die Gesamtheit der Gewänder als *Olympiaca stola* bezeichnet? Sind nur auf dem letzten Gewand Tierfiguren dargestellt oder auf jedem einzelnen der zwölf eine bestimmte Tierart? Eine zwingende Antwort wird kaum darauf zu geben sein. Soviel aber kann als ziemlich sicher gelten, daß diese Gewänder irgendwie kosmische Bedeutung haben und mit dem Weg durch die Elemente (*per omnia vectus elementa*) in Zusammenhang stehen. Ein Zauberpapyrus (IV, 1596 Pr.) lehrt uns, daß man die Vorstellung hatte, der Sonnengott

im Heiligtum selbst auf eine Erhöhung vor dem Bild der Göttin. „In der rechten Hand trug ich eine brennende Fackel und hatte das Haupt mit einer Krone aus Palmblättern geziert, die gleich Strahlen in die Höhe standen. So war ich wie die Sonne geschmückt und stand wie ein Götterbild da. Ein Vorhang wurde zurückgezogen, und das Volk sah unverwandt auf mich" (*at manu dextera gerebam flammis adultam facem et caput decore corona cinxerat palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. sic ad instar solis exornato m⟨e⟩ et in vicem simulacri constituto repente velis reductis in aspectum populus errabat* [Helm; *haerebat* v. d. Vliet]). Dann folgt ein Festmahl. Erst nach einigen Tagen kann sich Lucius entschließen, den Ort seiner Weihe zu verlassen (24). Zuvor dankt er der Göttin und dem Oberpriester (25). Er begibt sich nach Rom und ist auch hier ein eifriger Verehrer der Isis Campensis (26). Auf ihre Ermahnung empfängt er die Osirisweihe[7] und noch eine dritte und wird in das Kollegium der Pastophoren und in die Zahl der *decuriones quinquennales* aufgenommen (27—30).

Die Erklärung kann nur von der Stelle *accessi . . . proxumo* (23) ausgehen[8]; hier erfolgt die Weihe[9]. Durch die geheimnis-

---

nehme in den zwölf Stunden zwölf verschiedene Gestalten an (Berreth, Studien zum Isisbuch 112). Könnte das in Verbindung mit den zwölf Stolen des Mysten zur Erklärung herangezogen werden? Das von Plutarch De Is. et Os. 3 (II, 473 Bern.) erwähnte weiße Gewand der Isisdiener, in dem sie auch begraben werden, entspricht der Beschreibung bei Apuleius nicht.

[7] Eine Osirisweihe deutet Plutarch De Is. et Os. 77 (II, 552 Bern.) an; er spricht da von dem Kleid des Osiris (damit ist das Kleid des Mysten bei der Osirisweihe gemeint), das nur einmal angezogen und dann weggelegt und aufbewahrt wird.

[8] Dibelius, Die Isisweihe bei Apuleius 14 ff. hat in den Sätzen eine Kultformel gesehen, einen festgelegten heiligen Text, nicht eine freie Gestaltung des Apuleius. Damit hätte der Text eine allgemeine Gültigkeit gewonnen und würde für die Erkenntnis der Mysterien eine festere Grundlage bieten. Aber die von ihm angeführten Gründe, besonders die behauptete Ähnlichkeit mit den Formeln der eleusinischen Mysterien und des Attisdienstes, genügen nicht zum Beweis. Apuleius kann ja eine Formel stilistisch nachgeahmt haben.

[9] Reitzenstein, in: ARW 7 (1904) 406 sieht in der oben erwähnten „Taufe" schon „das Bad der Reinigung und des Lebens", sie ist „an sich schon eine ἀναγέννησις". Zum Beweis dient ihm eine Besprengung des ägyptischen Thronfolgers, die vorgenommen wird, damit er bei der Thronbesteigung zum wirklichen Gottessohn und Gott wird (vgl. auch Mysterienreligionen 41). Bei der Bedeutung, die Wasser und Waschungen im Isisdienst haben, kann eine so spezielle Beziehung nicht bewiesen werden. Wenn die an Lucius vollzogene „Taufe" schon die Wiedergeburt bewirken würde, müßte sie viel mehr hervorgehoben sein; Apuleius weist aber dem später folgenden Vorgang in der Nacht die höchste Bedeutung zu. Die erwähnte Waschung leitet eine zehntägige Enthaltsamkeit ein; es ist aber nicht anzunehmen, daß der Neugeweihte, zumal wenn man in ihm den zum Gottessohn Erhobenen

vollen Andeutungen des Apuleius ist sie als das Wichtigste gekennzeichnet. Was ist nun der Sinn der Sätze, in denen ausgesprochen und verhüllt ist, was wir gern wissen möchten? [10]

Jedenfalls erhielt der Initiand hier im Innern des Heiligtums eine Vorstellung von etwas, was mit ihm geschah, was er an sich erfuhr, er hatte ein religiöses Erlebnis. In der Frage, wie diese Wirkung herbeigeführt wurde, gehen die Meinungen auseinander, indem man mehr entweder die subjektiven oder die objektiven Elemente hervorhob [11]. Für unsere Aufgabe steht die Frage nicht

---

sehen will, sich einer solchen Aszese unterziehen muß; auch die Vorstellung des Neugeweihten vor den Anhängern des Kultes erfolgt erst später. Es handelt sich darum sicher nicht um die Weihe, sondern um eine feierliche, unter Gebet vollzogene Waschung; dadurch soll die kultische Reinheit hergestellt werden, damit der Initiand die zehn Vorbereitungstage in der richtigen Verfassung zubringt. Ebenso ist Reitzensteins Ansicht (ARW 7, 406 A. 2) nicht aus den Worten des Firmicus Maternus De err. prof. rel. 2, 5 zu begründen: *Frustra tibi hanc aquam, quam colis, putas aliquando prodesse. Alia est aqua, qua renovati homines renascuntur. Hanc aquam, quam colis per annos singulos, vis alia decoctis venarum meatibus siccat aut certe funestus regis tui sanguis inmaculat. Illam quam despicis ignitam venerandi spiritus maiestate decoratur, ut ex ipsa per veteres conscientiae cicatrices credentibus hominibus salutaris sanitas inrigetur.* Firmicus spricht in diesem Kapitel davon, daß den Ägyptern das Wasser wegen der Wohltaten, die es dem Lande spendet, heilig ist. Damit bringt er nun den Osirismythus in Verbindung, da Isis im Nil den zerstückelten Leichnam ihres Gatten gefunden hat (*hanc aquam . . . funestus regis tui* (= *Osiridis*) *sanguis inmaculat*). Er nimmt wohl an, daß in Verbindung mit der jährlichen Begehung des Sterbens und Auferstehens des Osiris die Verehrung des Wassers begangen wurde (2, 5 *hanc aquam colis per singulos annos . . .*); darum spricht er nur von dem Wasser, das verehrt wird (2, 1 *Aegyptii aquam colunt*; 2, 5 *hanc aquam, quam colis*), nicht von einer Taufe, die die Seele heiligt. Die Worte *putas aliquando prodesse* brauchen nicht auf eine Ähnlichkeit mit der christlichen Taufe hinweisen zu sollen. Wenn Tertullian De baptismo 5 (I, 204 Reiff.-Wiss.) sagt, daß die Einweihung in die Isismysterien durch eine Taufe geschah (. . . *quibusdam per lauacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae* . . .), so ändert das an dieser Feststellung bezüglich des Apuleius-Textes nichts, und man wird zu der Annahme gezwungen sein, daß die beiden Angaben nicht übereinstimmen. Vielleicht soll die Tertullian-Stelle nur besagen, daß zu den gesamten Weihezeremonien auch eine Waschung gehört.

[10] Wir nehmen im folgenden die Worte des Apuleius, wie sie dastehen, und alle daraus entnommenen Aufstellungen gelten somit nur gleichsam unter Vorbehalt; es ist nicht festzustellen, wie weit die Darstellung des Apuleius ein Erzeugnis seiner Phantasie oder ein Bericht über Tatsachen ist. Wir können auch nicht behaupten, daß die Mysterien der Isis überall in der von ihm beschriebenen Weise vorgenommen wurden.

[11] Die Frage erhielt eine besondere Bedeutung dadurch, daß de Jong, Das antike Mysterienwesen[1], Leiden 1909, die Magie und okkulte Phänomene weitgehend für die Erklärung des entscheidenden Apuleius-Textes herangezogen hat. In der 2. Auflage (1919) hat er sich dagegen verwahrt, daß man wie Cumont, Die orient. Rel. 274 A. 87 und Dibelius a. a. O. 4 seine

im Vordergrund. Es genügt, daß der Myste aus einem dargebotenen Vorgang eine bestimmte Vorstellung empfangen hat, die durch seelische Einflüsse, Erregung und Spannung, gesteigert wurde zu einem starken Erlebnis.

Wir fragen also, bevor wir den Sinn der Isismysterien klarstellen können, nach dem von Apuleius in den zitierten Sätzen beschriebenen Vorgang. Was war der Inhalt der Kulthandlung und damit der Gegenstand der Empfindung des Mysten? Man hat an eine Darstellung des Osirismythus gedacht; andere sahen das Erlebnis des Mysten darin, daß er sich mit Osiris identisch fühlte[12]. Man geht dabei davon aus, daß die Mysterien auf diesem Mythus aufgebaut sind, demnach das Erlebnis von Tod und Auferstehung hervorrufen müßten[13].

Ich glaube, daß man vom Osirismythus ganz absehen muß. Einmal weist nichts in der Darstellung des Apuleius darauf hin; nicht einmal der Name des Gottes wird genannt, und nur als Sol kann er vielleicht erwähnt sein (24), wenn Lucius, *ad instar Solis* geschmückt, vor der Menge erscheint. Es ist auch nicht einzusehen, wie der allgemein bekannte Mythus in der dramatischen Vorführung die Wirkung einer Weihe haben sollte und so geheimnisvoll von Apuleius behandelt wird. Zwar heißt es bei Plutarch De Is. et Os. 27 (II, 497 f. Bern.), daß Isis „in die heiligen Weihen Bilder, Andeutungen und Nachahmungen ihrer früheren Leiden eingewirkt“ (*ταῖς ἁγιωτάταις ἀναμίξασα τελεταῖς εἰκόνας καὶ ὑπονοίας καὶ μιμήματα τῶν τότε παθημάτων*) und „eine Lehre der Frömmigkeit und eine Tröstung für Männer und Frauen eingerichtet habe, die vom gleichen Unglück betroffen sind“. Aber

---

Deutung als eine ungerechtfertigte Überbetonung der subjektiven Einflüsse gegenüber dem objektiven Vorgang auffasse. Sein Grundsatz „Für die Religionsgeschichte ist die Kenntnis der psychischen Vorgänge viel wichtiger als die Kenntnis von Zeremonien“ (a. a. O. 364) zeigt aber doch, daß das „visionäre Erleben“ vor dem „kultischen Handeln“ (Dibelius a. a. O. 4) den Vorrang hat. Jedenfalls haben die psychologischen Erörterungen de Jong nicht zur klaren Erfassung des Sinnes der Mysterien führen können. Auch Reitzenstein hat de Jongs Buch und seine Methode abgelehnt (Berl. Philol. Wochenschrift 39 [1919] 937 ff.). Dibelius' Ansicht hat Eitrem (Symbolae Osloenses IV [1926] 52 ff.) gutgeheißen und versucht, den Vorgang noch genauer auszumalen. Er hält es nun für sicher, daß der Sinn der Isismysterien in einer Wiedergeburt besteht, die zu dem von Apuleius unter den geheimnisvollen Worten verborgenen Vorgang gehörte (vgl. u. A. 19).

[12] In diesem Sinn faßt Turchi, Le religioni misteriosofiche 121 f. die Stelle auf.

[13] Turchi ebd. 122: „Le quali parole significano assai chiaramente che l'iniziazione isiaca è praticata a guisa di una morte voluntaria, cui segue la risurrezione per ministro della dea, risurrezione che è sicuro pegno di salvezza attraverso la nuova via nella quale l'iniziato si è posto“.

ob diese Bilder, Andeutungen und Nachahmungen eine dramatische Darstellung beweisen, ist nicht damit gesagt und ebenso, ob sie bei dem Weiheakt selbst eine Bedeutung hatten. Schließlich wird aber die zweite Weihe, der sich Lucius unterzieht (27), als Osirisweihe bezeichnet, und es heißt, daß sie von der Isisweihe sehr verschieden sei. Näheres erfahren wir darüber nicht; aber es ist doch wahrscheinlich, daß sie zum Mythus des Gottes in Beziehung stand und wohl dadurch sich von der Isisweihe unterschied.

Wenn wir von den Worten des Apuleius ausgehen, kommen wir zu einem anderen Mysterienerlebnis. Er beschreibt offenbar eine Wanderung (*accessi, remeavi*), bei der der Myste sich im Bereich des Göttlichen, in den Bezirken der Göttin fühlt. Von dieser Annahme aus hat Dibelius in der genannten Untersuchung den von Apuleius angedeuteten Vorgang darzustellen versucht, und seine Erklärung scheint am meisten Wahrscheinlichkeit zu besitzen[14].

Der Inhalt des Abschnittes läßt sich nach ihm[15] so zusammenfassen: „Eingang ins Totenreich, Schau der *dii inferi*, glückliche Rückkehr verbunden mit einer Fahrt durch alle Elemente; Lichterscheinungen und Schau der *dii superi*". Dabei bringt der letzte Satz *deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo* nichts Neues, sondern zeigt nur die religiöse Bedeutung der Vorgänge. Daß diese Darstellung den Worten des Apuleius gerecht wird, kann man wohl auch dann zugeben, wenn man nicht mit Dibelius den objektiven Vorgang einer durch drei die Weltbezirke darstellende Räume führenden Wanderung des Mysten annimmt. Nach den Worten des Apuleius vollzieht sich jedenfalls die „Fahrt" des Mysten in drei Gebieten:

1. Der Gang ins Totenreich: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine.* Der Initiand kommt an den Ort des Todes, das Reich Proserpinas. Wichtig ist, daß Isis selbst Proserpina, die Herrin der Unterwelt, ist: 2. 5 *inferum deplorata silentia nutibus meis dispenso. Siculi trilingues Stygiam Proserpinam . . . me . . . appellant.* 6. 21 *nam et inferum claustra . . . in deae manu*

---

[14] Nochmals sei darauf aufmerksam gemacht, daß es für unsern Zweck ganz gleichgültig bleiben kann, auf welche Weise das Erlebnis herbeigeführt wurde, ob durch einen wirklichen Gang durch verschiedene Räume oder durch visionäre, ekstatische Zustände des Mysten. So bleibt die zwischen Dibelius und de Jong kontroverse Frage ganz außer Betracht. Wenn also im folgenden von einem Vorgang die Rede ist, so kann je nach der Auffassung darunter ein tatsächliches Gehen oder nur die entsprechende Empfindung verstanden werden.

[15] A. a. O. 6.

posita. 25 *te superi colunt, observant inferi . . . regis mundum, calcas Tartarum.* Er betritt also ihr Gebiet. Das kann er, wie aus den vertröstenden Worten des Priesters (21) hervorgeht, nur mit ihrer Erlaubnis und unter ihrem Schutz und darum erst dann, wenn sie die Zeit der Weihe für gekommen erklärt; sonst widerfährt ihm, was der Priester androht (21 *temerarium noxam letalem contrahere*). Ohne den ausdrücklichen Willen der Göttin darf niemand es wagen, sich einweihen zu lassen; es ist eine Gefahr mit der Weihe verbunden: *ipsamque traditionem* (das ist die Weihe) *ad instar voluntariae mortis . . . celebrari*; unmittelbar vorher aber heißt es: *nam et inferum claustra . . . in deae manu posita.* Wer sich der *voluntaria mors* aussetzt, bedarf des Schutzes der Göttin, die in der Unterwelt herrscht. Unverkennbar ist die Ähnlichkeit mit dem bekannten Fragment Stobaeus Anthol. V, 1089 Hense[16], wo das Sterben und die Einweihung in die Mysterien verglichen werden; ähnlich geht es der Seele in beiden Fällen: „Deshalb sind die Worte für Sterben und Eingeweihtwerden (*τελευτᾶν* und *τελεῖσθαι*) und die Vorgänge ähnlich. Zuerst Irrgänge, mühevolle Umwege und gefährliche und endlose Wanderungen durch Finsternis, dann vor dem Ziel selbst alles Schreckliche, Schauer, Zittern, Schweiß und Entsetzen. Dann aber erscheint ein wunderbares Licht und reine Orte und Wiesen nehmen ihn auf mit Gesängen, Reigen, mit feierlichen heiligen Verkündungen und heiligen Erscheinungen."[17] Leider wissen wir nicht, welche Mysterien hier beschrieben werden. Auf Mutproben, wie beim Mithrasdienst[18], weist weder bei diesem Text noch bei dem des Apuleius etwas hin.

2. Die Fahrt durch die Elemente: *per omnia vectus elementa.* Vor allem ist hier zu beachten, daß die Elemente[19] als Wesen,

[16] Die Stelle ist nach E. Maaß, Orpheus, München 1895, 303 ff. der Überlieferung entsprechend dem Themistius zuzuweisen, nicht dem Plutarch; denn dafür gibt es keine zwingende Begründung.

[17] Wenn Eitrem a. a. O. 54 den Gedanken des Abschnitts folgendermaßen wiedergibt: „Zu einer *τελετὴ μεγάλη* gehört das Sterben (*τελευτᾶν*), *πλάναι τὰ πρῶτα* . . .", so tut er das wohl wegen seiner Ansicht von Tod und Wiedergeburt in den Mysterien, aber es entspricht nicht dem griechischen Text, der lautet: *διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῷ ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῷ ἔργῳ τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε.*

[18] Vgl. Cumont, Die Myst. d. Mithra 147 ff.; Wüst, in: ARW 32 (1935) 215 ff.

[19] Ob die vier Elemente gemeint sind oder die Planeten, oder ob die zwölf Sphären oder Zonen durchwandert werden, wie Reitzenstein (ARW 7 [1904] 408) wegen der zwölf Gewänder des Mysten annimmt, mag unerörtert bleiben. Für Eitrem a. a. O. 52 besteht die Wiedergeburt darin, daß der Myste durch die vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer, Luft, hindurchgeht und dabei aus diesen vier „neuen, reinen, ewigen Elementen vom Grunde

Mächte, vielleicht als Dämonen gedacht erscheinen: *gaudent numina, serviunt elementa* (25). Sie stellen das Gebiet zwischen Unterwelt und Himmel, also etwa die irdische Region dar; der Weg führt ja von den *dii inferi* zu den *superi.* Auch hier darf der Myste im Schutz der Göttin sicher sein, denn ihr sind ja die Elemente untertan: 5 *rerum naturae parens, elementorum omnium domina.* 25 *tibi respondent sidera.* Sogar die Tiere scheuen ihre Macht: 25 *tuam maiestatem perhorrescunt aves caelo meantes, ferae montibus errantes, serpentes solo latentes, beluae ponto natantes.*

3. Eingang in den Himmel und Gottesschau: *nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, . . . deos superos accessi coram et adoravi de proxumo.* Auch hier ist der Myste im Reiche seiner Göttin: 2 *regina caeli*; 5 *prima caelitum. quae caeli luminosa culmina . . . nutibus meis dispenso.* 25 *te superi colunt . . . tu . . . luminas solem.* Es ist nicht anzunehmen, daß der Myste die Sonne im Bereich der Unterwelt sieht. Es gibt wohl die ägyptische Vorstellung, nach der die Sonne des Nachts durch die Unterwelt fährt, um den Toten zu leuchten. Aber da legt der Sonnengott sein helles Licht ab: „In verdunkelter Gestalt besteigt er die Abendbarke, um seine nächtliche Fahrt durch die Unterwelt anzutreten . . . Verläßt er dann am Morgen die Unterwelt, so wäscht er sich in dem See Iaru die dunkle Farbe der Nacht ab.“ [20] Lucius dagegen sieht die Sonne „in hellem Licht erstrahlen“ [21].

Alle drei Stufen sind nicht aus dem Mythus von Isis und Osiris zu begründen, sondern kosmisch aufzufassen [22]. Der Myste erlebt den Gang durch die ganze Welt, durch Unterwelt, Erde und Himmel. Isis, die überall herrscht, gewährt ihm dabei gnädig ihren Schutz, so daß er ohne Gefahr gehen kann und die Macht der Göttin deutlich an sich erfährt.

---

aus wieder zusammengesetzt“ wird. Man würde diesen Vorgang wohl richtiger als eine Neuschaffung bezeichnen; aber ist der Durchgang durch die Elemente überhaupt so zu deuten, wie Eitrem will? Haben die vier Elemente auch im Isisdienst die Stellung, die für sie anderswo erwiesen oder anzunehmen ist? Vergil Aen. VI, 740—742 werden die Seelen von den Vergehen des irdischen Lebens in der Unterwelt durch die Wirkung von Luft, Wasser und Feuer gereinigt. Vgl. dazu E. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI², Leipzig-Berlin 1916, 28.

[20] Erman, Die Religion der Ägypter 19.

[21] Erman selbst scheint hier keinen Widerspruch zu finden; bei der Erklärung der Apuleius-Stelle sagt er mit Bezug auf den Mysten: „Man hat ihm also das unterirdische Reich des Osiris gezeigt, und er durfte sehen, wie die Sonne mit ihren Begleitern nachts durch es hindurchfährt“ (ebd. 434).

[22] Dibelius a. a. O. 24. 25. 27. 28; Pascher a. a. O. 51 ff. schließt auf Grund von Texten Philos, daß der Myste selbst zum Weltwesen wird.

Was ist nun der Sinn dieser Einweihung? Das wird in der Darstellung des Apuleius gerade an dem Geschick des Lucius sehr deutlich. Er hat in reichem Maße das ungerechte Verhalten des Schicksals an sich erfahren: 12 *adluctantem mihi saevissime Fortunam.* 15 *magnisquę Fortunae tempestatibus et maximis actus procellis.* Das Schicksal ist blind: 15 *Fortunae caecitas,* und sieht nicht auf Verdienst und Tugend. Aber Isis ist mächtiger als das Schicksal: . . . *quod . . . deae maximae providentia . . . Fortunam superarem* (12); *Isidis magnae providentia gaudens Lucius de sua Fortuna triumphat* (15). Auch Isis ist Fortuna, *sed videns* (15). Ihre Kraft aber kann alle schädlichen Mächte bannen: 25 *fatorum etiam inextricabiliter contorta retractas licia et Fortunae tempestates mitigas et stellarum noxios meatus cohibes*; sogar den Lauf des Todes vermag sie aufzuhalten: 6 *scies ultra statuta fato tuo spatia vitam quoque tibi prorogare mihi tantum licere.*

Ihre Fürsorge erstreckt sich natürlich vor allem auf ihre Diener: 15 *nam in eos, quorum sibi vitas (in) servitium deae nostrae maiestas vindicavit, non habet locum casus infestus.* Den Relativsatz muß man von dem Geweihten oder zur Weihe Bestimmten verstehen. Deutlicher noch spricht das der Priester in seinem Glückwunsch an den Verwandelten aus, wenn er ihn auffordert, sich dem Dienst der Göttin zu weihen: 15 *quo tamen tutior sis atque munitior, da nomen sanctae huic militiae, cuius non olim sacramento etiam rogaberis, teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium. nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis.* Lucius ist also nicht nur von seinem vergangenen Unglück befreit[23], auch für die Zukunft kann das blinde Schicksal ihm nichts mehr anhaben: 15 *eat nunc et summo furore saeviat et crudelitati suae materiem quaerat aliam.* Die Gewißheit dafür gewährt der Empfang der Weihe. In ihr erkennt und erlebt der Myste, daß, wenn er der Göttin angehört, nichts mehr ihm schaden kann. Sinn der Mysterien ist also Befreiung von der Macht des Schicksals, die sich äußert in der Betätigung der Elementargeister und dem Geschick des Todes[24]. Die dargestellte Deutung der Isismysterien erhält eine Bestätigung durch eine Stelle aus Artemidorus Onirocr. II, 39 (145 Hercher): „Sarapis,

---

[23] Die Rosen hätten übrigens ohne Eingreifen der Göttin die Verwandlung bewirkt (III, 25).

[24] Das bestätigt also das Urteil Wikenhausers, Christusmystik 112: „Die erhoffte Rettung besteht in den Mysterien in erster Linie in der Befreiung vom Schicksalszwange und der Vergänglichkeit.“ Vgl. auch Kennedy, St. Paul and the mystery-religions 216.

Isis, Anubis und Harpokrates selbst wie auch ihre Bilder und Mysterien bedeuten Verwirrungen, Gefahren, Bedrohungen und Bedrängnisse, aus denen sie wider Erwarten erretten. Denn immer sind sie als Retter angesehen worden für diejenigen, die in große Not gekommen sind." Das ist doch gerade der Fall des Lucius: den vom Schicksal so hart Geprüften nimmt die mütterliche Isis aus allen Gefahren und Nöten heraus und gibt ihm auch für die Zukunft Sicherheit durch ihre Mysterien; hier kommt er, geschützt von seiner Göttin, in die Bereiche, aus denen ihm Gefahr droht, er bleibt unversehrt und gewinnt dadurch auch für sein zukünftiges Leben Vertrauen. Wir können ferner die schon zitierte Stelle aus Plutarch De Is. et Os. 27 (II, 498 Bern.) anführen, wo es heißt, daß Isis eine Tröstung für die vom Unglück Betroffenen eingerichtet habe.

Eine Vereinigung mit Isis scheint dem Mysten nicht zuteil zu werden; ausdrücklich ist nichts davon erwähnt, und die von Dibelius[25] herangezogenen Stellen (24 *inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar.* 25 *divinos tuos vultus numenque sanctissimum intra pectoris mei secreta conditum perpetuo custodiens imaginabor*) lassen sich besser als ein übertragener Ausdruck verstehen, mit dem Lucius die Wirkung, die die Weihe und die Hilfe der Göttin auf ihn ausgeübt haben, darstellt. Es ist auch nicht sicher, ob man sagen kann, Lucius nehme an der Macht der Göttin über die Elemente, Gestirne und die anderen Wesen und Mächte teil. Zur Überwindung alles Widrigen genügt es vollständig, wenn er unter dem Schutz der Göttin Sicherheit hat, und mehr darf auch unsere Erklärung ohne Grund nicht annehmen. Pascher[26] schließt wegen des kosmischen Gewandes, daß der Myste „irgendwie ein Weltwesen geworden ist"[27]. Er vermißt dabei allerdings eine „theologische Begründung dieser Umwandlung" und auch eine nähere Ausführung darüber, in welche Beziehung der Myste zu Isis getreten ist. Eine Umwandlung in zwölf verschiedene Gestalten nimmt Reitzenstein[28] an.

---

[25] A. a. O. 27. Er hält aber auch selbst eine Vereinigung nicht für sicher.

[26] A. a. O. 57.

[27] Da nach Käsemann, Leib und Leib Christi 87 ff. Gewand und Leib in der Stoa und in den Mysterienanschauungen identifiziert werden, ist diese Ansicht begründet. Vgl. auch Pastor Hermae Sim. 9, 13, 2 ff. (221 Funk[2]).

[28] Mysterienreligionen 42: „Wir hören weiter, daß sein Leib durch zwölf Gewänder geheiligt worden ist; durch sie vollzog sich die Weihe (er wird *sacratus*: ἱερός; das Wort ist in Inschriften bekanntlich geradezu Standesbezeichnung); das versinnbildlicht, daß er zwölf verschiedene Gestalten angenommen hat." Hier scheint Reitzenstein von seinen oben A. 19 herangezogenen Ausführungen abzuweichen.

Ebenso halte ich auch eine Vergottung des Mysten nicht für unbedingt erwiesen[29]. Er erscheint wohl dem Volk nach der Weihe *ad instar solis* (24), und Osiris ist der Sonnengott. Da wir aber im ganzen Mysterium, wie Apuleius es beschreibt, sonst den Osiris nicht finden konnten, ist es zweifelhaft, ob man aus dieser Stelle eine Identifizierung mit ihm erschließen muß. Auch hier erhebt sich die Frage, warum dann noch einmal eine Osirisweihe nötig ist; sie könnte die Wirkung der ersten nur wiederholen, soll aber doch verschieden sein. Der Ausdruck *in aspectum populus errabat* oder *haerebat* deutet nicht notwendig Verehrung an; *haerere* steht auch 14 zur Bezeichnung des Starrens und Staunens: *At ego stupore nimio defixus tacitus haerebam*[30]. Dieterich[31] hält es für möglich, daß die Ausstattung des Mysten mit der Strahlenkrone mit den Unsterblichkeitserwartungen und der Hoffnung, *θεός* zu werden, zusammenhängt[32]. Die Strahlenkrone ist, wie L. Stephani[33] gezeigt hat, als Ausdruck des Lichtglanzes Attribut der Götter, Heroen, hervorragender Menschen, der hellenistischen Könige und der Kaiser; sie ist weder überhaupt noch ursprünglich, wie man vielfach annahm, auf die siderischen Gottheiten beschränkt gewesen. An sich drückt sie also nur eine Erhöhung, Auszeichnung irgendwelcher Art aus. Apuleius sieht in ihr ein Symbol der Sonne: *ad instar solis exornato*. Es könnte sein, daß in dem Ausdruck *in vicem simulacri* die Vergottung angedeutet ist. Aber da Apuleius hiervon weiter nichts erwähnt, überdies dann auch nicht zu verstehen wäre, welche Steigerung die beiden andern Weihen bringen sollten, ist das unsicher.

---

29 Bei Plutarch De Is. et Os. 2 (II, 472 Bern.) heißt es, daß Isis „die heilige Lehre den Geweihten der Vergottung" übergibt (*τὸν ἱερὸν λόγον . . . παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις τῆς θειώσεως*). Diese *θείωσις* muß aber als Erlangung von Erkenntnis verstanden werden; denn das Streben nach Wahrheit ist Streben nach *θειότης* (ebd.), und die göttliche Glückseligkeit besteht darin, „an Erkenntnis nicht hinter der Wahrheit zurückzubleiben" (1 [II, 471 B.]), Hat Plutarch nun in den Isismysterien eine Lehre von der Vergottung gefunden, die er sich in der angegebenen Weise deutet?

30 Vgl. Iacono, La *παλιγγενεσία* in S. Paolo 267.

31 Nekyia², Leipzig-Berlin 1913, 43.

32 Wenn die zwölf Gewänder einen Durchgang durch die zwölf Zonen andeuten, sollte dann nicht die Fackel den Aufenthalt in der Unterwelt und die Strahlenkrone die Fahrt in den Himmel bezeugen? Eine sichere Deutung wird schwer sein. Käsemann a. a. O. 88: „Apuleius erhält die ‚Olympiaca stola' erst nach symbolisierter Himmelfahrt. Darin wird deutlich, daß der Kult jene eschatologischen Ereignisse vorwegnehmen kann, entsprechend der Tatsache, daß die *εἰκών* mit ihren Tugenden schon jetzt der *ἔσω ἄνθρωπος* ist."

33 Nimbus und Strahlenkranz in den Werken der alten Kunst (Mémoires de l'Académie des Sciences de St. Pétersbourg VI, IX), Petersburg 1859. Vgl. auch Krücke, Der Nimbus und verwandte Attribute in der frühchristlichen Kunst, Straßburg 1905, 5 ff.

Es könnte unserer ganzen Darstellung des Mysterienvorganges und seiner Bedeutung vorgeworfen werden, daß sie ohne die Heranziehung der Stellen vorgenommen worden ist, aus denen sich als Sinn des Ganzen die mystische Wiedergeburt zu ergeben scheint, und die auch tatsächlich in diesem Sinn gedeutet worden sind[34]. Es handelt sich hierbei um den Gebrauch der Worte *renatus* und *natalis* und die Bezeichnung des Priesters, der die Weihe vornimmt, als *parens* des Lucius.

Ohne weiteres ist aus dem Wort *renasci* mit seiner vielfach gebrauchten Bildlichkeit noch nichts zu schließen. Für die in der römischen Literatur schon des 1. Jahrhunderts v. Chr. bezeugte Übertragung des Wortes seien einige Beispiele angeführt: Vergil Aen. VI, 600 *nec fibris requies datur ulla renatis* bedeutet *renasci* wieder wachsen. Cicero De leg. III, 8, 19 spricht bildlich von einem *renasci* als wieder aufleben. Horaz Epod. 15, 21 gebraucht es im Sinne der Wiedergeburt bei der Seelenwanderung: *nec te Pythagorae fallant arcana renati.* Zur Bezeichnung der stoischen Welterneuerung steht es Firmicus Maternus Math. III, 1, 9 (I, 94, 4 Kroll-Skutsch): *exustae res poterant renasci.* Math. V, 3, 27 (II, 28, 22 Kr.-Sk.-Ziegler) ist *renatus* auch, wer sich aus Todesgefahr befreit sieht: *ut tunc se putent iterum renatos.* Der Mond, der wieder sein Licht hat, *circumfert renata fulgidi splendoris ac renovata luminis ornamenta:* Firmicus Maternus Math. I, 4, 9 (I, 13, 17); Math. VI, 25, 5 (II, 129, 5) heißt er *luna renata.* Vor allem wird das Bild von der Wiedergeburt gern auf den Sonnenaufgang angewandt: Seneca Hercules furens 127 *luce renata* und Troades 10 *renatum excipiens diem,* wie ja auch Apuleius selbst Metam. XI, 5 ähnlich schreibt: *diem, qui dies ex ista nocte nascetur.* Wegen dieser mannigfachen Anwendungsmöglichkeit des Wortes ist es nötig, die Stellen genauer zu betrachten.

Als Lucius seine Gestalt wiederbekommen (14) und der Priester die Rede an ihn gehalten hat (15), wird das Wunder allgemein bekannt, und das Volk drückt sein Erstaunen aus: *Hunc omnipotentis hodie deae numen augustum reformavit ad homines. felix hercules et ter beatus, qui vitae scilicet praecedentis innocentia fideque meruerit tam praeclarum de caelo patrocinium, ut renatus quodam modo statim sacrorum obsequio desponderetur* (16). *Renatus* ist Lucius, weil er seine Menschengestalt wieder besitzt; es besagt dasselbe wie *reformavit ad homines.* Das Staunen der Menge gilt vor allem der Tatsache, daß der eben erst Verwandelte auch sofort zum Empfang der Mysterien auserwählt ist; die Worte *statim sacrorum obsequio desponderetur* weisen zurück auf die Aufforderung des Priesters an Lucius, sich einweihen zu

[34] Rohde, in: Rhein. Mus. 40 (1885) 108; Reitzenstein, Mysterienreligionen 67. 70; Poimandres 215 (Inhalt der Isismysterien ist die παλιγγενεσία); Cumont, Die orient. Relig. 92: „Durch die Initiation wurde der Myste zu einem übermenschlichen Leben wiedergeboren und den Unsterblichen gleich.“

lassen: *da nomen sanctae huic militiae . . . teque iam nunc obsequio religionis nostrae dedica et ministerii iugum subi voluntarium* (15). Genau so ist das Wort *renatus* auch 14 gebraucht, wo Lucius in seinem freudigen Erstaunen nicht weiß, wie er zuerst die *renata lingua* gebrauchen soll. Nicht viel anders ist die Bedeutung 21 in der Wiedergabe der vertröstenden Worte des Priesters: . . . *quippe cum transactis vitae temporibus iam in ipso finitae lucis limine constitutos, quis tamen tuto possint magna religionis committi silentia, numen deae soleat eligere et sua providentia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula*[35]. Hier bezeichnet *renatus* einen neuen Lebensanfang oder eine Verlängerung des Lebens, dessen Ende vom Schicksal schon bestimmt war, das aber nun durch die Güte der Göttin ohne Gefahren weiterbestehen soll. Der Satz ist die Begründung dafür, daß die Weihe *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis* vorgenommen werden muß; weil die Göttin ihre Güte dadurch den Menschen zu erweisen pflegt, daß sie das widrige Schicksal und das schon verhängte Geschick des Todes abwendet und ihnen so gleichsam von neuem das Leben verleiht, muß das auch in den Mysterien seinen Ausdruck finden: der Initiand unterzieht sich freiwillig einem Sterben und erhält dafür das Heil durch die Gnade der Göttin (*voluntaria mors — precaria salus*). Von einer „Transfiguration des menschlichen Wesens"[36], von einer „Erhebung in den himmlischen Leib"[37], von einem „übermenschlichen Leben"[38] kann hier nicht die Rede sein. Wenn man diese Verlängerung des Lebens, die Verleihung eines neuen, von den Bedrohungen durch Schicksal und Tod freien Lebens als Wiedergeburt bezeichnen will, so ist dieser übertragene Sprachgebrauch nicht unberechtigt, aber es ist keine mystische Wiedergeburt, durch die der Myste in eine innige Lebens- und Wesensgemeinschaft mit der Gottheit tritt, er empfängt kein höheres, göttliches Leben.

Nach der Vollendung der gesamten Weihefeierlichkeit *festissimum celebravi natalem sacrorum* (24). Liegt hier nicht eine Bestätigung der Ansicht vor, die in der Isisweihe eine Wiedergeburt

---

[35] *Reponere* und *renatos* drücken ungefähr dasselbe aus, und *ad novae salutis curricula* läßt sich dem Sinn nach auf beide Worte beziehen. Damit man aber nicht irrigerweise den präpositionalen Ausdruck nur zu *renatos* zieht (wie Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus 14 A. 2) und dadurch eine Wiedergeburt zum neuen Leben (im mystischen Sinn) annehmen muß, sei folgende sprachliche Bemerkung nicht unterlassen: es gehören zu *renatos*: *quodam modo,* und zu *reponere*: *ad novae salutis curricula.*

[36] Reitzenstein, Mysterienreligionen 67.

[37] Ebd. 70.

[38] Cumont a. a. O. 92.

sieht? Man wird auch dieser Stelle gerecht, wenn man in einem übertragenen Sinn von Wiedergeburt spricht; aber mehr läßt sich daraus nicht entnehmen. Wenn man die mannigfache Verwendung des Wortes *natalis* im Lateinischen berücksichtigt, wird man vielleicht nicht einmal das annehmen, jedenfalls aber keinen Beweis für eine mystische Wiedergeburt darauf stützen wollen. Es bezeichnet auch den Anfangstag, den Anfang; der Regierungsantritt, der erste Regierungstag heißt *natalis*[39]. So kann auch hier *natalis* den ersten Tag im Dienst der Isis bezeichnen, ohne daß durch diese auch sonst übliche weitere Bedeutung der Gedanke der Wiedergeburt ausgedrückt sein müßte.

Die Bezeichnung des Priesters als *parens* hat Reitzenstein[40] in Verbindung gebracht mit dem *γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας* des Hermetismus[41]; er sieht also auch in dem Priester der Isis den Vermittler der Wiedergeburt, weil er als Vater des Mysten bezeichnet wird. Auch Dieterich[42] nimmt an, daß hinter der Bezeichnung der Gedanke stehe, der Myste sei zum Kind der Gottheit geworden. Er beruft sich dabei auf Stellen, an denen der Name Vater für den Träger eines Kultamtes in den Mysterien gebraucht wird[43]. Aber bei dem häufigen Gebrauch der Worte *pater* und *parens* in übertragenem Sinn ist das alles doch sehr unsicher und genügt nicht, auch nicht in Verbindung mit den Worten *natalis* und *renatus,* um den Gedanken der Wiedergeburt aus der Darstellung des Apuleius zu beweisen. Eine Wiedergeburt kann höchstens gemeint sein, insofern ein neues, d. h. von feindlicher Bedrohung freies Leben beginnt.

5. Der Mithrasdienst.

Vielleicht noch spärlicher als für andere Mysterien fließen die Quellen für den Mithrasdienst. So gut wir durch die zahlreichen Denkmäler über die äußere Verbreitung unterrichtet sind, so wenig wissen wir über die eigentlichen Mysterienvorgänge. Cumont, der die Quellen gesammelt hat[1], sieht sich zu diesem

---

[39] Capitolinus Vita Pertin. 15, 5 (I, 127, 9 Hohl): *imperii natalis.*

[40] Poimandres 216 A.

[41] Corpus Hermeticum XIII, 4.

[42] Mithr. 146 f.

[43] Tertullian Apologeticus 8, 7 (Rauschen, Floril. Patrist. VI, 33 f.): *Atquin volentibus initiari moris est, opinor, prius patrem illum sacrorum adire, quae praeparanda sint discribere.* Ad nationes I, 7 (I, 69 f. Reiff.-Wiss.): *Sine dubio enim initiari volentibus mos est prius ad magistrum sacrorum vel patrem adire.* Vgl. CIL III, 882; VI, 2278.

[1] Textes et monuments.

Urteil gezwungen[2], nach Leipoldt[3] haben wir zur Darstellung des Mithraskultes und besonders für unsere Kenntnis des Gottesdienstes nicht genügend Zeugnisse, und auch Dieterich glaubte, erst durch einen Papyrustext, in dem er eine „Mithrasliturgie" erblickte[4], diese Lücke ausfüllen zu können. Wielands[5] Versuch, vor allem von der „Mithrasliturgie" aus verschiedene Weihen und Mystengrade in sich zu erklären und in einen einheitlichen Zusammenhang zu stellen, beruht, wie er selbst zugibt, auf Voraussetzungen, die nicht bewiesen sind, und ist darum durchaus hypothetisch. Es ist damit auch von vornherein klar, daß wir in den Mithrasmysterien keine Wiedergeburtsvorstellungen ausdrücklich bezeugt haben. Trotzdem hat man in einigen Riten den Gedanken feststellen wollen[6]. Es müssen darum die Zeremonien und Vorstellungen geprüft werden, an die vielleicht der Wiedergeburtsgedanke angeknüpft sein könnte.

Nach Tertullian De baptismo 5 (I, 204 Reifferscheid-Wissowa) wurde die Einweihung durch eine Taufe vollzogen: *Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae.* Cumont nimmt an, daß die Waschungen bei der Aufnahme des Mysten zu jedem höheren Weihegrad vorgenommen wurden, aber der Reinigung von sittlichen Befleckungen dienten[7]. Eine Befreiung von sittlicher Unreinheit kann nur in übertragenem uneigentlichen Sinn als Wiedergeburt bezeichnet werden. Übrigens schließt die Wiederholung der Waschungen den Gedanken an die Erlangung eines neuen Lebens aus.

Die Wiedergeburtsvorstellung hat Cumont[8] im Taurobolium sehen wollen, das auch in den Mithraskult aufgenommen wurde. Bei der Behandlung des Attiskultes ist schon gezeigt worden, daß hier ein Wiedergeburtsgedanke nicht bewiesen ist. Diese Feststellung gilt für die Mithrasmysterien um so mehr, da

---

[2] Die Mysterien des Mithra 144: „Wir kennen die Liturgie der sieben mithrischen Sakramente ebenso ungenügend wie die dogmatischen Unterweisungen, von denen ein jedes derselben begleitet wurde."

[3] Die Religion des Mithra S. III. XVI f.

[4] Darüber s. u. S. 104 ff.

[5] Wiedergeburt in der Mithrasmystagogie.

[6] Z. B. Cumont, Die Myst. d. Mithra 171.

[7] Ebd. 144. Allerdings scheint mir die von Cumont angeführte Stelle, Tertullian De praescr. haer. 40, keinen sicheren Beweis zu bilden; in dem Satz *expiationem delictorum de lavacro repromittit* ist noch nicht von den Mithrasmysterien die Rede.

[8] Die Myst. d. Mithra 169: „Es ist kaum zu bezweifeln, daß die Sitte des Tauroboliums, welche unter den Antoninen aus den orientalischen Tempeln in die der Magna Mater wanderte, samt den auf sie bezüglichen Ideen von Reinheit und Unsterblichkeit der persischen Religion entlehnt worden ist."

hier nicht einmal durch ein entsprechendes Wort die Auffassung nahegelegt ist.

Man kann schließlich noch die Bezeichnung der obersten Stufe der Mysten als *patres* heranziehen[9]. Aber selbst Dieterich[10] muß zugeben, daß der Träger des Amtes oder der Angehörige des Weihegrades „ganz einfach bildlich nach der Stellung des Familienvaters im Hause benannt worden sein kann". Das wird auch bei der vielfachen übertragenen Anwendung des Vaternamens die natürlichste Erklärung sein; jedenfalls ist es unbegründet, darauf den Beweis für eine mystische Beziehung des Mysten zu dem den Gott vertretenden höheren Priester zu bauen. Dasselbe gilt von der Bezeichnung der Mysten als Brüder.

6. Tertullian De baptismo 5.

Oben war die Stelle De baptismo 5 erwähnt und gesagt worden, daß sie nach der Untersuchung von Dölger[1] nicht als Quelle für die eleusinischen Mysterien in Betracht kommt. Da sie aber eine Taufe und eine *regeneratio* für die Apollinarischen Spiele und das Fest Pelusia bezeugt, muß sie hier genauer behandelt werden. Zunächst der Text nach Dölger[2]: *Sed enim nationes extraneae ab omni intellectu spiritualium potestatum (potestatem) eadem efficacia idolis suis subministrant. Sed viduis aquis sibi mentiuntur. Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur, Isidis alicuius aut Mithrae. Ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt. Ceterum villas, domos, templa totasque urbes aspergine circumlatae aquae expiant. Passim certe (expiant passim. Certe) ludis Apollinaribus et Pelusiis (Eleusiniis) tinguntur (tinguuntur). Idque se in regenerationem et impunitatem periuriorum suorum agere praesumunt. Item penes veteres quisque se homicidio infecerat, purgatrice aqua expiabatur (purgatrices aquas explorabat).* Dölgers Übersetzung: „Schreiben doch auch die Heiden, denen jedes Verständnis geistiger Kräfte abgeht, eine gleiche Wirksamkeit ihren Götzen zu. Aber sie lügen sich etwas vor, da die Wasser (bei ihnen) in Wirklichkeit kraftlos sind. Denn auch für gewisse Kulte z. B. einer Isis oder eines Mithras wird die Einweihung durch ein Bad vollzogen. Auch selbst ihre Götter tragen sie zu Waschungen hinaus. Übrigens entsühnen sie die Landhäuser, Wohnungen, Tempel und ganze

[9] Dieterich, Mithr. 146 ff.

[10] Ebd. 149.

[1] Antike und Christentum I (1929) 143 ff.

[2] Ebd. 144; die abweichenden Lesarten von Reifferscheid-Wissowa I 204 f. sind eingeklammert dazu gesetzt.

Städte durch Besprengung mit herumgetragenem Wasser. Massenweise sogar ‚taufen' sie sich am Feste der ‚Apollinarischen Spiele' und an den ‚Pelusia'. Und das wähnen sie zur Wiedergeburt und zur Entsühnung ihrer Meineide zu tun. Ebenfalls wurde bei den Alten mit Reinigungswasser entsühnt, wer sich mit einem Menschenmord befleckt hatte."

Tertullian sagt also, daß an den beiden Festen Waschungen, Taufen vorgenommen worden sind. Das ist sonst nirgends bezeugt, wohl aber kennen wir die beiden Feste auch aus anderen Zeugnissen [3]. Das Fest Pelusia ist für Rom bezeugt durch den Kalender des Philocalus von 354 (CIL I², 260) und die Ausgabe bei Polemius Silvius vom Jahre 448/49 (CIL I², 261). Joannes Lydus De mensibus IV, 57 (112 f. Wünsch) berichtet über die Bedeutung des Festes: Es ist in Ägypten entstanden, als einst nach dem Ausbleiben der Nilüberschwemmung ein Dämon den Ägyptern das Anschwellen des Wassers verkündet habe. Die Ludi Apollinares, 212 v. Chr. gelobt und 208 zum erstenmal gefeiert, wurden als allgemeines Volksfest begangen. Dabei sind nun auch die Waschungen vorgenommen worden; da Tertullian sonst *tingere* als *aqua mergi* erklärt, ist an ein vollständiges Bad zu denken, nicht nur an eine Besprengung oder Teilwaschung.

Welchen Sinn hat nun dieses Bad? Der Zusammenhang läßt nicht darauf schließen, daß die Taufe zur Einweihung vollzogen wurde; von den Initiationen im Isis- und Mithrasdienst war ja vorher die Rede. Sie sollte vielmehr die Reinheit bewirken, die zur würdigen Teilnahme an den Festfeiern berechtigte. Solche Reinigungen und Sühnungswaschungen sind uns anderweitig bezeugt: Justinus Apol. I, 62, 1 (71 Goodspeed) spricht von Besprengungen und Bädern vor dem Besuch des Tempels; Ovid. Fast. II, 35—46; V, 673—690; Philo Alex. De Cherubim 95 (I, 193 CW); daß so auch die Johannestaufe aufgefaßt wurde, sagt Josephus Ant. XVIII, 5, 2 § 117 (IV, 161 N.). So führt auch Tertullian die Verbrechen des Mordes und Meineides an, von denen man durch die Waschung Entsühnung erwartete. Mehr wird auch nicht die *regeneratio* bedeuten; die Befreiung von der Sünde kann als eine Erneuerung aufgefaßt werden. Aber es kann aus dem Wort allein, das durch kein weiteres Zeugnis für die genannten Feste belegt und erklärt ist, nicht gefolgert werden, daß es sich um eine als Wiedergeburt aufgefaßte Weihe gehandelt habe. Tertullian gebraucht das Wort *regeneratio*, das ihm aus seiner christlichen Anschauung geläufig und auch seinen Lesern bekannt war. Da-

---

[3] Ich schließe mich hier Dölgers weiteren Untersuchungen (a. a. O. 150 ff.) der Stelle an.

mit ist aber noch nicht gesagt, daß die Heiden die Wirkung ihrer Taufe sich so gedacht haben wie die Christen.

7. Die „Mithrasliturgie".

Seine grundsätzlichen Ausführungen über die „wesentlichsten religiösen Grundgedanken der Reinigung und Erleuchtung, der Wiedergeburt und Gotteskindschaft"[1] hat Dieterich an einen Papyrus angeschlossen, in dem er eine zum Zaubertext umgearbeitete Liturgie des Mithraskultes sah. Den griechischen Text hat er seiner Untersuchung vorangestellt[2] und eine Übersetzung beigefügt. Der Auffassung Dieterichs, daß es sich um Bestandteile einer Liturgie des Mithraskultes handle, ist widersprochen worden[3], und Dieterich selbst hat später die einschränkende Formulierung vorgezogen, „daß das Mysterium mit dem Mithrasglauben in enger Verbindung steht"[4]. Die Frage berührt unseren Zweck nicht; es ist auch gleichgültig, ob und wieweit wirkliche Gebete zur Herstellung des Zaubers verwendet worden sind; es kommt nur darauf an, ob die Wiedergeburt in dem Text ausgesprochen ist.

Es handelt sich um ein Stück aus dem „Großen Pariser Zauberpapyrus", der aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts n. Chr. stammt, aber inhaltlich auf eine frühere Zeit zurückgeht. Der Papyrus ist jetzt von Preisendanz[5] neu, und zwar vollständig herausgegeben worden. Das Stück (475—723 Pr.) enthält eine Anweisung zu den Handlungen und Gebeten, die zur Erlangung einer ekstatischen Himmelfahrt und Gottesschau nötig sind, und es wird angegeben, was auf die einzelnen Gebete und Handlungen hin geschieht: der Betende fühlt sich in den Himmel erhoben, sieht hier die großen kosmischen Vorgänge, die verschiedenen Gottheiten, dabei zuletzt Helios und Mithras.

Das Schlußgebet (14, 31—34 Mithr.; 718—723 Pr.), das der Myste an den Gott Mithras richtet, lautet: *κύριε, παλινγενόμενος ἀπογίγνομαι, αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος, εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι, ὡς σὺ ἔκτισας, ὡς σὺ ἐνομοθέτησας καὶ ἐποίησας μυστήριον.*

---

[1] Mithr. 26.

[2] Ebd. 2 ff.

[3] Über die Erörterung der Herkunft und Zugehörigkeit des Stückes s. 2. Aufl. 225 ff.

[4] Ebd. 228.

[5] Papyri Graecae magicae. Die griech. Zauberpapyri I (Leipzig 1928) 64 ff. Im folgenden werden die Stellen nach Dieterich und dieser Ausgabe zitiert.

Dieterich (15) übersetzt es folgendermaßen: „Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöhet werde, und da ich erhöht bin, sterbe ich; durch die Geburt, die das Leben zeugt, geboren, werde ich in den Tod erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du zum Gesetz gemacht hast und geschaffen hast das Sakrament." Preisendanz übersetzt (I, 97): „Herr wieder geboren scheide ich, Stärke empfangend und gestärkt sterbe ich, in lebenzeugender Geburt geboren, zum Sterben gelöst gehe ich hin, wie du eingesetzt, wie du zum Gesetze bestimmt und geschaffen hast das Mysterium."

In diesem Schlußgebet findet nun Dieterich das am deutlichsten ausgesprochen, was seiner Meinung nach für den Mysterienvorgang wesentlich ist: „Das ist die klarste und weitgehendste Anwendung des Bildes von Tod und Wiedergeburt, die wir in einem liturgischen Texte des Altertums besitzen."[6] Wir müssen aus der genauen Betrachtung des Textes in sich und in seinem Zusammenhang mit entsprechenden anderen Stellen über den Sinn der hier ausgesprochenen Wiedergeburt Klarheit zu gewinnen suchen. Denn tatsächlich ist mit der Übersetzung allein noch nicht viel erreicht. Richtig ist allerdings, daß von einem Sterben und einer Wiedergeburt die Rede ist; aber in welchem Sinn müssen diese Erscheinungen verstanden werden?

Zunächst ist die Frage, ob von Tod und Sterben, sei es im eigentlichen, sei es im mystischen Sinn, die Rede ist, oder ob *ἀπογίγνομαι, τελευτῶ, πορεύομαι* nur das Fortgehen, Verschwinden des Betenden, oder besser seines ekstatischen Zustandes, also das Ende der Vision, der Ekstase bezeichnen sollen. Jedenfalls steht mit einem natürlichen Sterben 4, 6 ff. Mithr.; 499 ff. Pr. in Widerspruch, wo der Betende von sich sagt, daß er *τῇ ἀθανάτῳ γενέσει* (der Geburt zur Unsterblichkeit) übergeben sei oder werde, und 12, 5 Mithr.; 647 Pr., wo er *ἀπαθανατισθείς* genannt wird. Gewiß wird der Myste die menschliche Kraft, die in der Ekstase von ihm gewichen ist, und damit doch auch die Bedingungen des menschlichen Daseins, wieder übernehmen (4, 23 ff. Mithr.; 523 ff. Pr.), also wohl auch dem Tod unterworfen sein. Aber davon ist hier ja nicht die Rede; das Sterben im Schlußgebet erfolgt ja sogleich. Aber auch ein mystischer Tod scheint nicht gemeint zu sein; wenn von mystischem Sterben und Wiedergeburt die Rede wäre, müßte doch auch diese Reihenfolge gewahrt sein, während in unserm Text die Wiedergeburt schon erfolgt ist, das Sterben aber als gegenwärtig zu denken ist. Der Tod muß also aufgefaßt werden als das Ende der Ekstase, in der die Schau möglich ist. In

[6] Mithr. 166.

seinem ersten Gebet (4, 18ff. Mithr.; 516ff. Pr.) hat der Myste ausgesprochen, daß ihm die Schau nur mit unsterblichen Augen möglich ist, wenn er erhöht und gereinigt ist, nicht aber dem sterblich Geborenen, solange er in den Bedingungen seines irdischen Daseins lebt (4, 27ff. Mithr.; 529ff. Pr.). Am Ende der Vision kehrt er nun wieder in sein gewöhnliches, sterbliches Leben zurück (vgl. 4, 18f. Mithr.; 525f. Pr.; 533, wenn die Ergänzung *ἀνάλαβε* richtig ist). Somit wird der in der Ekstase Unsterbliche wieder sterblich. Insofern ist das Ende der Ekstase ein Sterben. Auch die Wahl der Worte scheint darauf hinzuweisen: dem *παλιγγενόμενος* steht das *ἀπογίγνομαι* gegenüber, der lebenspendenden *γένεσις* die *ἀπογενεσία*.

Die im Schlußgebet von dem Betenden behauptete Wiedergeburt vollzieht sich demnach in der Ekstase. Wir müssen nun versuchen, aus dem Text Näheres über ihren Sinn zu ermitteln.

Der Vorgang, durch den der Myste „wiedergeboren" wird, ist offenbar der in den Gebeten und Anweisungen geschilderte oder angedeutete Aufstieg in den Himmel, dessen Ziel die Schau der göttlichen Ordnung und der Gottheiten ist. Wenn der Myste vorher von einer „Geburt zur Unsterblichkeit" gesprochen hat (4, 6ff. Mithr.; 504ff. Pr.), so wurde diese Geburt auf die künftige Schau bezogen: „Habt ihr aber beschlossen, mich wiederzugeben der Geburt zur Unsterblichkeit (*τῇ ἀθανάτῳ γενέσει*), und gleich darauf wieder meiner eigentlichen Natur[7], so will ich, nach der jetzigen, mich heftig bedrängenden Not selbst erschauen den unsterblichen Ursprung mit unsterblichem Geist, mit unsterblichem Wasser, mit unvergänglichster Luft, will im Geiste wiedergeboren werden (*ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ*), und in mir wehe der heilige Geist, bewundern will ich das heilige Feuer, erschauen will ich das grundlose, schauerliche Wasser des Aufganges, und mich höre der lebenzeugende und ringsumfließende Äther."[8]

Ziel ist also die Schau. Sie ist dem sterblichen Menschen auf Grund seiner sterblichen Natur und Fähigkeiten nicht zugänglich. Darum muß eine Geburt erfolgen, die ihn außerhalb seiner sterblichen und psychischen Kräfte setzt: „Denn heute will ich erschauen mit meinen unsterblichen Augen, sterblich geboren aus sterblichem Mutterleib, erhöht von großmächtiger Kraft und unvergänglicher Rechten, mit unsterblichem Geiste den unsterblichen Aiôn und Herrn der feurigen Diademe, rein gesühnt durch heilige Reinigungen, wobei auf nur kurze Zeit zurückgewichen

---

[7] *ἐχομένως* (Pr.; *ἐχόμενος* Pap.; *ἐχόμενον* Diet. „mich, der ich gehalten werde durch meine gegebene Natur") *τῇ ὑποκειμένῃ μου φύσει.*

[8] Übersetzung von Preisendanz 91.

ist meine menschliche psychische Kraft[9], die ich wieder übernehmen werde nach der jetzigen und mich bedrängenden bitteren Not . . . Da ich es nicht erreichen kann, als sterblich Geborener zugleich mit den goldenen Lichtstrahlen der unvergänglichen Leuchte nach oben zu steigen, steh still, vergängliche Menschennatur, und übernimm[10] mich sofort (wieder) wohlbehalten nach der unerbittlichen und bedrängenden Not“ (516 ff. Pr.)[11].

Noch eine Stelle aus dem Stück des Zauberpapyrus muß in Betracht gezogen werden. 12, 2 ff. Mithr.; 644 ff. Pr. heißt es: . . . *ὅτι ἄνθρωπος ἐγὼ ὁ Δ τῆς Δ γενόμενος ἐκ θνητῆς ὑστέρας τῆς Δ καὶ ἰχῶρος σπερματικοῦ καί, σήμερον τούτου ὑπὸ σου με(τα)γεννηθέντος, ἐκ τοσούτων μυριάδων ἀπαθανατισθεὶς ἐν ταύτῃ τῇ ὥρᾳ κατὰ δόκησιν θεοῦ* . . . Dieterich (Mithr. 11. 13) übersetzt es: „(Melde dem Gott,) daß ein Mensch ich der NN., Sohn der NN., geworden aus sterblichem Mutterleibe der NN. und Lebenssaft des Samens, und nachdem dieser heute von dir neu gezeugt ist, der aus so vielen Tausenden zur Unsterblichkeit berufen ist in dieser Stunde nach dem Ratschluß . . . Gottes.“ Preisendanz (95) übersetzt: „(Melde mich dem größten Gott . . .,) daß ein Mensch, ich NN., Sohn der NN., geworden aus sterblichem Mutterleibe der NN. und keimenthaltendem Lebenssafte und, da dieses (Erdenwesen) heute von dir neugezeugt ist, unter so vielen Tausenden unsterblich gemacht in dieser Stunde nach dem Ratschluß . . . Gottes.“

Nun muß allerdings beachtet werden, daß das entscheidende Wort, *μεταγεννηθέντος*, eine Konjektur Dieterichs ist. Der Pap. hat *μεγεννηθέντος*. So hat der Satz keinen Sinn; er kann sprachlich und inhaltlich nicht verstanden werden. Schon früher[12] hatte Dieterich die Unverständlichkeit der Stelle beheben und durch eine größere Änderung „die ganz verwirrten Worte des Textes herstellen“ wollen. Er wählte aber dann die angegebene Konjektur, die ihm in den Gedanken des Ganzen zu passen schien. Preisendanz hat sich ihm angeschlossen. Er verweist auf eine ähnliche Auslassung in 639: *με(γα)λοκράτωρ*. Für die Konjektur spricht *ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ* (4, 13 Mithr.; 508 Pr.); jedenfalls ist es die beste Ergänzungsmöglichkeit. Allerdings muß

---

[9] *ὑπεξεστώσης* (so schreibt Pr. mit Eitrem; der Pap. hat *ὑπεστώσης*; das übersetzt Dieterich: „da unter mir steht auf ein kleines rein [*ἁγίας* Pap.; Pr. liest *ἅγιος* und zieht es zum Vorhergehenden] die menschliche Seelenkraft“) *μου πρὸς ὀλίγον τῆς ἀνθρωπίνης μου ψυχικῆς δυνάμεως*.

[10] *ἀνάλαβε* Eitrem; im Pap. steht das Wort nicht; Dieterich liest statt *ὑγίη* „wohlbehalten“ *ὑπίει* (= *ὑφίει*) „laß mich los“.

[11] Übersetzung von Preisendanz 91.

[12] Abraxas, Leipzig 1891, 104 A. 8.

noch eine andere Schwierigkeit im Bau des Satzes berücksichtigt werden.

Der Satz weist, auch wenn man mit Dieterich und Preisendanz korrigiert, noch eine Unregelmäßigkeit auf. Das Subjekt des gen. abs. ist offenbar, da ἰχώρ nicht in Frage kommt, der Betende, wie auch die beiden Übersetzungen annehmen, also das Subjekt (ἐγώ) des übergeordneten Satzes. Mit τούτου wird es nochmals aufgenommen. Preisendanz hat das in seiner Übersetzung durch den Zusatz „(Erdenwesen)" ausgedrückt. Die Erscheinung, daß ein gen. abs. steht, wo das klassische Griechisch ein part. coni. verlangt, findet sich im späteren Griechisch nicht selten[13]. Im NT steht der gen. abs. statt eines part. coni. u. a. an folgenden Stellen: Mt 1,18 μνηστευθείσης τῆς μητρὸς αὐτοῦ Μαρίας τῷ Ἰωσήφ, πρὶν ἢ συνελθεῖν αὐτοὺς εὑρέθη . . . Hier ist aber der gen. abs. von dem Hauptsatz durch eine Infinitivkonstruktion getrennt. Gewöhnlich kommt diese Anwendung des gen. abs. vor, wenn sich das Subjekt auf ein im Dativ oder Akkusativ stehendes Substantiv oder Pronomen bezieht, so Mt 5,1; 9,10; 18,25; Mk 10,27; Lk 9,42; 18,40; Apg 4,1; 7,21; aber auch, wenn das Subjekt des Hauptsatzes gemeint ist, z. B. Apg 21,34 μὴ δυναμένου αὐτοῦ . . . ἐκέλευσεν; etwas anders Bar 2, 28 ἐλάλησας . . . ἐν ἡμέρᾳ ἐντειλαμένου σου. Für unsern Fall könnte man noch am ehesten Apg 22,17 heranziehen: Ἐγένετο δέ μοι ὑποστρέψαντι εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ προσευχομένου μου ἐν τῷ ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει. Aber hier liegt der Fall vor, daß beim Infinitiv γενέσθαι das Subjekt im Akkusativ με wiederholt wird, obwohl es schon bei ἐγένετο stand[14]. Statt daß nun zu dem με ein Partizip im Akkusativ tritt, steht der gen. abs. προσευχομένου μου. Man kann somit nicht sagen, daß ein part. coni. (μοι ὑποστρέψαντι) und ein gen. abs. (προσευχομένου μου) durch καί verbunden sind wie in dem Zauberpapyrus, vielmehr wird zunächst μοι durch das part. coni. ὑποστρέψαντι näher bestimmt, und dann tritt zu dem Infinitiv der gen. abs., wo ein auf με bezügliches Partizip zu erwarten wäre. Also liegt noch nicht der Fall unseres Papyrus vor, wo ein auf das Subjekt des Satzes bezügliches part. coni. durch καί mit einem gen. abs. verbunden ist, dessen Subjekt mit dem des Satzes identisch ist. So bleibt doch die hier vorgefundene Konstruktion auch angesichts der unregelmäßigen Anwendung des gen. abs. in der Koine immerhin vereinzelt und auffällig.

Den Vorgang der Wiedergeburt, von der im Schlußgebet der Myste spricht, haben wir uns folgendermaßen zu denken. Der Myste will, um zur Schau der unsterblichen Dinge zu gelangen, eine „Geburt zur Unsterblichkeit" an sich erfahren (4, 6 ff. Mithr.; 504 ff. Pr.). Sie besteht darin, daß seine menschliche, natürliche Kraft von ihm weicht und ihm dafür höhere Kräfte zuteil werden. Das sind geistige Kräfte, die zur Schau befähigen, und während

---

[13] Vgl. Blaß-Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch[4], Göttingen 1913, 245 f.; Moulton, Einleitung 114.

[14] Vgl. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik[2], Tübingen 1925, 181.

die psychische Kraft zurücktritt, erfolgt eine Neugeburt im Geiste. Die Wiedergeburt, die der Myste in seinem ersten Gebet gewünscht hatte, ist ihm im Verlauf seines Aufstieges gegeben worden; vor Helios (644 Pr. *τούτου . . . μεταγεννηθέντος,* falls die Konjektur richtig ist) und im Schlußgebet an Mithras (718 Pr.) spricht er es aus. Demnach ist diese Wiedergeburt eine in der Ekstase erfolgte Begabung mit höheren geistigen Kräften zum Zweck einer Vision. Danach ist auch die Wirkung des Vorgangs zu Ende; der Myste wird wieder den Bedingungen seines irdischen Lebens unterworfen sein.

Mehrmals (4, 8 ff. Mithr. — 503 ff. Pr.; 4, 25 f. — 525 f.; 6, 1 f. — 534; 10, 4 f. — 605 f.) spricht der Betende von einer auf ihm lastenden Bedrängnis. Der Aufstieg zur Schau ist danach mit einer Not verbunden, die den Mysten hart bedrückt. Nach 4, 8 f. Mithr.; 503 ff. Pr. soll diese Not mit der Schau selbst beendet sein. Daß ihm für die Zeit nach dem Aufstieg und der Ekstase eine Befreiung von irdischer Not und Bedrängnis verheißen ist, wird nicht gesagt.

Wenn wir das im vorigen Abschnitt Gesagte als Hauptgedanken aus dem nicht immer klaren Text herauslesen, finden wir darin nicht die Vorstellung einer eigentlichen Wiedergeburt, sondern Gedanken, wie sie uns, natürlich frei von den magischen Anwendungen des Zauberpapyrus, gleich im Hermetismus begegnen werden[15]. Die der gnostischen Haltung dieses philosophischen und religiösen Systems eigene Betonung der rein geistigen Schau konnten wir in dem *ἵνα νοήματι μεταγεννηθῶ* unseres Textes angedeutet finden.

8. Philo Alexandrinus.

In Philos Schriften finden sich häufig Bilder und Worte, die dem Denken und der Sprache der Mysterien entnommen sind. Man hat diese Erscheinung verschieden beurteilt; denn es läßt sich doch mit Recht die Frage stellen, ob Philo sich nur die Ausdrucksweise zu eigen macht als stilistisches Mittel und darin einen Weg sucht, die jüdischen Gedanken den Außenstehenden in ihrer Sprech- und Denkweise nahezubringen, oder ob er selbst die Mysteriengedanken vertritt und eine Mysterienreligion des jüdi-

---

[15] Die Verwandtschaft des Textes mit hermetischen Vorstellungen hat Cumont, Revue de l'instruction publique en Belgique 47 (1904) 7 ff. angenommen, und auch Reitzenstein gibt ihm darin recht, „daß Kap. XIII des hermetischen Corpus eine gewisse Ähnlichkeit zeigt" (Mysterienreligionen 173; vgl. N. Jb. f. d. kl. Alt. 13 (1904) 190 A. 1).

schen Glaubens aufbauen will[1]. Sicher ist auf jeden Fall, daß Philo die Sprache einer oder mehrerer Mysterienreligionen kannte. Es liegt darum nahe, aus seinen Werken unsere Kenntnis der Mysterienreligionen zu erweitern. Diesen Versuch hat, nach Reitzenstein und anderen, Pascher gemacht in seinem Buch „Ἡ βασιλικὴ ὁδός. Der Königsweg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandreia". Auf Grund seiner vorzüglichen Kenntnis von Philos Schriften, die es ihm ermöglichte, so manches Entfernliegende und Widerspruchsvolle in Philo zu erfassen und nach einem einheitlichen Grundgedanken zusammenzufügen, hat er es unternommen, „eine Anzahl mystischer Ideen zu der Einheit eines philonischen Mysteriums" zu vereinigen[2], darüber hinaus aber auch noch zu der Rekonstruktion des Philo vorliegenden Mysteriums zu gelangen. Schon dem ersten Versuch gegenüber kann man Bedenken geltend machen. Wenn wir mit Sicherheit ein philonisches Mysterium feststellen wollen, müssen wir es aus den Schriften Philos selbst aufbauen. Pascher sieht sich aber mehrmals gezwungen, andere Religionen und ihre Vorstellungen heranzuziehen[3], obwohl doch bei Philo auch ein abweichendes Gedankenschema maßgebend oder die Mysteriengedanken von ihm umgeprägt sein könnten, und es ist kaum zweifelhaft, daß er schon mit dem bestimmten Plan eines Mysteriums an Philos Schriften herangegangen ist. Erst recht aber muß man einem auf solche Weise wiederhergestellten heidnischen Mysterium mit größter Vorsicht begegnen. Hier ist auch der Ort, wo wir unsere Zurückhaltung Paschers Aufstellungen gegenüber, soweit sie sich auf die Vorgänge und Vorstellungen in den Isismysterien beziehen[4], rechtfertigen müssen.

Da außer den von Pascher gegebenen Erklärungen auch noch andere Deutungen möglich sind und die Möglichkeit, Philo als Quelle zu benutzen, nur in beschränktem Umfang zugegeben werden kann, dürften uns seine Angaben kaum zu sicheren Ergebnissen führen. An Bedenken lassen sich etwa folgende vorbringen: Ist es überhaupt möglich, in Philos Werken seine Spekulationen von dem zu trennen, was er aus den Mysterien übernommen hat? Bringt er nicht Gedanken in ein

---

[1] Stellen wie De Cherubim 42 (I, 180 CW). 49 (I, 182 CW) können die Bejahung der ersten Möglichkeit durchaus begründet erscheinen lassen. Bei den folgenden Ausführungen über Wiedergeburtsgedanken bei Philo wird davon abgesehen, in welchem Sinn die Frage beantwortet werden muß. Wir halten es für nötig, weitgehende Folgerungen wegen der Sicherheit der Ergebnisse zurückzustellen.

[2] A. a. O. 5.

[3] Hermetismus: 34; Isiskult: 69 ff. 78. 154.

[4] Pascher sieht in dem Philo zugrunde liegenden Mysterium das der Isis; vgl. besonders den Abschnitt über „Königin Isis" 60 ff. 101.

System, die nicht zusammengehören oder gibt ihnen einen Sinn, den sie in ihrer ursprünglichen Umgebung nicht haben? Denken wir uns umgekehrt, wir wollten aus seinen Erklärungen allein die alttestamentliche Religion oder Offenbarung rekonstruieren; der Versuch müßte in die Irre führen. Ein Versuch wie der Paschers kann nur dann zu einem sicheren Ergebnis führen, wenn man unsere Erkenntnisse über die Mysterienreligionen als gesichert ansieht; wir glauben aber gezeigt zu haben, daß manches hier noch sehr fraglich ist[5].

Während wir also darauf verzichten, die Rekonstruktion eines Mysteriums anzunehmen, um die Sicherheit unserer Erkenntnisse bezüglich der Mysterien nicht zu gefährden, müssen wir uns mit dem Gedanken der Wiedergeburt beschäftigen, wie er bei Philo auftritt. Ausdrücklich spricht Philo von einer zweiten Geburt nur in seiner Schrift Quaestiones et solutiones in Exodum. Sie ist vollständig nur in einer armenischen Übersetzung vorhanden, die Aucher[6] ins Lateinische übersetzt hat; dazu kommen noch einzelne griechische Stücke im Kommentar des Procopius von Gaza († etwa 528) zum Oktateuch, in dem er katenenartig Erklärungen früherer Kommentatoren zusammenstellt[7].

---

[5] Im einzelnen denke ich an Folgendes: Wie oben gezeigt, ist in der von Apuleius beschriebenen Weihe eine Wiedergeburt im mystischen Sinn durchaus nicht sicher, wie Pascher 59. 78 voraussetzt. Liegt ferner im Corpus Hermeticum ein wirkliches Mysterium vor, das mit dem bei Philo vorausgesetzten zusammengestellt werden kann (58 f.)? Wie weit ist die „Mithrasliturgie" (155) tatsächlich Teil eines Kultes? Wenn bei Philo der „Mystagog", der als Vater des Mysten anzusehen ist, als das weibliche Prinzip mit dem männlichen Prinzip Gott zusammen die mystische Wiedergeburt des Mysten bewirkt (156 f.), so ist doch fraglich, wie dieser Vorgang in dem Isismysterium des Apuleius seine Entsprechung haben sollte und ob irgendein Text bei Apuleius die Grundlage für eine solche Annahme abgeben könnte. Daß die Bedeutung des Gewandes des Mysten nicht eindeutig klar ist, war schon oben (S. 88 A. 6) gesagt worden. Schließlich müßte man die Beziehung auf die Tugendlehre, die bei Philo vielfach hervortritt, auch in Betracht ziehen. Eine Beachtung der moralischen Anwendungen würde sicher die Beurteilung der Gedanken Philos stark modifizieren.

[6] Philonis Judaei Paralipomena Armena, translata per J. B. Aucher, Venetiis 1826. Diese Übersetzung, die auch in eine Gesamtausgabe, Philonis Judaei opera omnia VII (Lipsiae 1853) 297 ff., aufgenommen worden ist, benutzen wir nach dieser Ausgabe. Kl. Steur hat in seiner Dissertation Poimandres en Philo, in der er die Anthropos-Auffassung des Poimandres und Philos Erklärung von Gn 1, 26 f.; 2, 7 vergleicht, die Quaest. et sol. in Gen et Ex nicht berücksichtigt, weil die armenische Übersetzung uns die Kenntnis der von Philo gebrauchten Termini vorenthält (101). Übrigens kommt er zu dem Ergebnis, daß die verglichenen Vorstellungen nicht auf eine Quelle zurückgehen können (163 ff. 211).

[7] S. Wendland, Neu entdeckte Fragmente Philos, Berlin 1891, 29 ff. Die zu unserm Abschnitt gehörenden griechischen Stücke stehen bei Reitzenstein, Vorgeschichte 108 f. und ARW 27 (1929) 253 f. Danach werden die für unser Thema wichtigen Stellen zu dem lateinischen Text gesetzt.

II, 46 (VII, 349) wird die Frage gestellt: *Cur operitur mons nube sex dies, septimo autem Moses sursum vocatur* (Ex 24, 16)? Philos Antwort lautet: *Parem numerum sex videlicet, impertiit tam mundi creationi (τῇ τοῦ κόσμου γενέσει), quam theoricae gentis electioni, volens ostendere imprimis, quod ipse et mundum fecit et gentem virtute electam. Secundo vero, quia vult gentem ita ordinatam adornatamque, sicut universum mundum: ut quippe iuxta haec et pariter prae se ferat ordinem convenientiae secundum rectam legem ac normam immutabilis, loci expertis et immobilis dei naturae. Sursum autem vocatio prophetae secunda est nativitas (sive regeneratio)*[8] *priore melior (ἡ δὲ ἀνάκλησις τοῦ προφήτου δευτέρα γένεσίς ἐστι τῆς προτέρας ἀμείνων): illa enim commixta per carnem et corruptibiles habebat parentes; ista vero incommixta simplexque anima principalis (sive spiritus principis)*[9]*, mutata a genita ad ingenitam, cuius non est mater, sed pater solus, qui et universorum. Quamobrem et sursum vocatio, sive ut diximus, divina nativitas contigit ei fieri secundum naturam septenarii semper virginis. Septimus enim vocatur dies, hoc differens a protoplasta terrigena, quia ille de terra et una cum corpore in exsistentiam veniebat, is autem ex aethere et sine corpore. Quare terrigenae numerus familiaris distributus fuit sexenarius, heterogenae vero superior natura septenarii (ἑβδόμῃ δὲ ἀνακαλεῖται ἡμέρᾳ ταύτῃ διαφέρων τοῦ πρωτοπλάστου, ὅτι ἐκεῖνος μὲν ἐκ γῆς καὶ μετὰ σώματος συνίστατο, οὗτος δὲ ἄνευ σώματος. διὸ τῷ μὲν γηγενεῖ ἀριθμὸς οἰκεῖος ἀπενεμήθη ⟨ἡ⟩ ἑξάς, τούτῳ δὲ ἡ ἱερωτάτη φύσις τῆς ἑβδομάδος).*

In welchem Sinn ist nun die zweite Geburt zu verstehen, von der Philo spricht? Ist überhaupt Geburt die richtige Übersetzung des Wortes *γένεσις,* das an sich ja auch Entstehung heißen kann? Diese Deutung des Wortes legt sich sogar nahe, wenn man das Vorausgehende berücksichtigt. Hier ist von einer *γένεσις* als *creatio* die Rede. Die *δευτέρα γένεσις* in unserm Abschnitt könnte also eine zweite Art von Erschaffung bedeuten. Dagegen läßt, abgesehen von Auchers Übersetzung *nativitas* — ob das armenische Wort den gleichen Doppelsinn haben kann wie *γένεσις,* entzieht sich meiner Kenntnis —, ein Blick auf das Folgende die Wiedergabe mit Geburt gerechtfertigt erscheinen. Der Prophet wird als Sohn Gottes bezeichnet *(cuius non est mater, sed pater solus, qui et universorum)*; somit ist auch der Ausdruck *divina nativitas* dem Zusammenhang entsprechend.

---

[8] Erklärender Zusatz Auchers, nicht Übersetzung eines armenischen Wortes.

[9] Erklärung Auchers.

Was ist aber nun unter der früheren Geburt zu verstehen? Pascher[10] deutet sie als die niedere Mysterienstufe. Der Zusammenhang macht es aber sehr wahrscheinlich, daß darunter die natürliche Geburt zu verstehen ist. In den beiden letzten Sätzen wird ausgeführt, daß der Prophet durch die Sieben gekennzeichnet ist[11] im Gegensatz zu dem Protoplasten, dem die Sechs eigentümlich ist. Der Unterschied zwischen beiden beruht auf der Entstehung: *ille de terra et una cum corpore in exsistentiam veniebat, is autem ex aethere et sine corpore.* Von einer Geburt kann natürlich beim Protoplasten nicht die Rede sein; er ist ja von Gott geschaffen, und somit ist der neutrale Ausdruck *συνίσταται, in exsistentiam veniebat,* wohl begründet. Die Bestimmungen, mit denen der Eintritt ins Dasein näher charakterisiert ist, treffen aber bei der irdischen, natürlichen Geburt eines jeden Menschen ebenso zu wie bei der Erschaffung des ersten Menschen: *de terra et una cum corpore,* und stimmen auch mit der oben gegebenen Kennzeichnung der *prior nativitas* überein: *commixta per carnem, corruptibiles parentes, genita.* Moses, der als Prophet auf den Berg gerufen wird, wird damit zum zweiten Mal geboren: *sursum vocatio = secunda (= divina) nativitas.*

Reitzenstein, der sich mit der Stelle eingehend beschäftigt hat[12], sieht in ihr ein Wiedergeburtsmysterium angedeutet, durch das der Myste zum Urmenschen, zum *πρῶτος Ἀδάμ* wird. Er begründet das vor allem aus dem Schluß der solutio. Um über die Frage Klarheit zu gewinnen, muß man sich den Unterschied zwischen dem ins Lateinische übersetzten armenischen Wortlaut und der Stelle bei Procopius vergegenwärtigen. Dort steht: er wird der siebte Tag genannt, hier: am siebten Tag wird er berufen. Reitzenstein entscheidet sich für den Text des Armeniers: die Verbindung mit dem Folgenden verlange, daß man den Text von dem Urmenschen, dem *πρῶτος Ἀδάμ,* der auch als der siebte Tag bezeichnet worden sei, verstehe; „denn nicht die Berufung des Moses kann mit der Erschaffung des Protoplasten verglichen werden, sondern nur die Erschaffung des *πρῶτος Ἀδάμ*“[13]. Demnach würde also Moses zum Urmenschen, zum *πρῶτος Ἀδάμ* neugeboren. Gegen Reitzensteins Auffassung hat Schaeder in seiner Besprechung von Reitzensteins Buch[14] Stellung genommen. Er geht in seiner Erklärung von dem

[10] A. a. O. 247 f.

[11] Zur Spekulation Philos über die Siebenzahl s. Stellen bei Conybeare, Philo abouth the contemplative life, Oxford 1895, 100 f. Vgl. auch Heinemann, Philons griechische und jüdische Bildung 110 f. 140 f.

[12] Vorgeschichte 107 ff. [13] Ebd. 110.

[14] Gnomon V (1929) 353—370.

Text im Zusammenhang mit der quaestio aus und kommt so zu einem Ergebnis, das eher dem Text gerecht wird, wenn es auch noch nicht alle Schwierigkeiten beseitigt[15]: „Gott hat dieselbe Zahl, nämlich die Sechs, sowohl der γένεσις des Kosmos — die ja an sechs Tagen erfolgt ist — wie auch, nach dieser Stelle, der Erwählung der Israeliten — zur Bundesschließung am Sinai — zugeteilt. Damit deutet die Schrift an, erstens, daß er sowohl der Schöpfer der Welt als auch der Erwähler des Volkes ist, zweitens, daß die Welt und das Volk Israel einander insofern entsprechen, als beide dem göttlichen Gesetz unterworfen sind. Die Hinaufrufung des Propheten aber ist eine zweite γένεσις, die besser ist als die erste. Denn die erste ist zusammengesetzt, körperlich, und rührt von vergänglichen Eltern her. Die zweite aber ist der unzusammengesetzte und einfache Geist des Höchsten, der aus gezeugter in ungezeugte Wesenheit verwandelt und keine Mutter, sondern nur einen Vater hat, nämlich Gott, den Vater des Alls. Daher wird der Prophet durch die Berufung auf den Berg, die δευτέρα γένεσις, der Natur der mutterlosen und ewig jungfräulichen Sieben (ἑπτὰς ἀμήτωρ καὶ ἀειπαρθένος) gemäß. Denn wenn er am siebenten Tag hinaufgerufen wird, so deutet dies auf seine Unterschiedenheit von dem erdgeborenen Protoplasten hin: diesem ist die Sechs zugeordnet — insofern als er am sechsten Tage geschaffen ist, dem Propheten dagegen die Sieben.“[16]

In seiner Erwiderung auf Schaeders Besprechung[17] hat Reitzenstein seine Folgerungen grammatisch und textlich zu stützen versucht, aber auch hier scheint er Dinge miteinzubeziehen, die über eine Erklärung des Textes hinausgehen. Er wiederholt seine schon in seinem Buch ausgesprochene Ansicht über den Urmenschen als siebten Tag, indem er die fragliche Stelle folgendermaßen übersetzt[18]: „Denn siebenter Tag wird er mit Namen genannt (bzw. als siebenter . . . geschaffen), indem er sich dadurch von Adam unterscheidet, daß jener aus Erde und mit dem Körper entstand (eine δυάς war, wie Philo in dem Bericht über den Tod des Moses sagt), dieser aus dem Himmel und ohne Körper (eine μονάς, wozu in jenem Bericht Moses erst durch Umschaffung im Tode wird; nach den hier vorausgehenden Worten ist der eine ja zusammengesetzt — man denke an den Schöpfungsbericht — der andere volle Einheit). So gehört zu dem Erdentsprossenen die Zahl Sechs, zu dem Himmelentsprossenen die höhere Wesenheit der Zahl Sieben.“ Aber es bleibt doch fraglich, ob wirklich

[15] Darauf weist Reitzenstein, in: ARW 27 (1929) 256 f. hin.
[16] Schaeder a. a. O. 360.
[17] Zwei Arten religionsgeschichtlicher Forschung.
[18] Ebd. 257 f.

der Urmensch hier eingeführt werden muß. Andere Stellen aus den Quaest. et sol. in Ex, die zur genaueren Bestimmung der Wiedergeburt bei Philo herangezogen werden müssen, sind nicht geeignet, diese Meinung zu stützen.

Um eine Wiedergeburt handelt es sich auch, wenn der Hohepriester als Sohn Gottes und der Weisheit bezeichnet wird (De fuga et invent. 108 [III, 133 CW]), aber wir werden einen Unterschied zwischen beiden Wiedergeburten festzustellen haben. Es sind tatsächlich zwei Arten des Aufstiegs zu Gott vorhanden, und Pascher hat darin die zwei Grade eines Mysteriums gesehen, weil in beiden der Gedanke des Aufstiegs zu Gott, des „Königswegs", maßgebend ist[19]. Auch wenn man dem nicht zustimmt, also das Mysterium nicht in zwei Stufen aufgebaut sein läßt, sondern eine andere oder gar keine Beziehung der beiden zueinander annimmt, gibt es jedenfalls zwei verschiedene Arten der Wiedergeburt.

Nach dem Text Qu. et sol. in Ex II, 46 ist also der Aufstieg zu Gott eine Wiedergeburt. Um ihren Charakter näher zu bestimmen, müssen wir zusehen, wie dieser Aufstieg beschaffen ist und welche Wirkungen er hervorbringt. Der Aufstieg führt zu Gott hin: II, 40 (VII, 344 f.) . . . *non in aerem vel aethera vel in supremum omnium caelum, sed super omnes caelos. Post autem mundum non est locus, sed deus.* Daß die Erkenntnis Gottes das Ziel des Aufstiegs ist, sagt Philo Quod deus sit immutabilis 143 (II, 86 CW): „Das Ziel des Weges ist das Erkennen und die Kenntnis (*γνῶσις καὶ ἐπιστήμη*) Gottes". Dabei handelt es sich um eine Schau Gottes: Qu. et sol. in Ex II, 39 (VII, 344) . . . *sancte constanterque invisentes deum acutis intellectus oculis . . . manifeste apparentem deum videre non fuerunt prohibiti.* Freilich zwingt manchmal die Transzendenz Gottes, die Möglichkeit der Gottesschau zu verneinen[20].

Der Aufstieg ist ein *appropinquare ad* (oder *in*) *deum* (Qu. et sol. in Ex II, 29 [VII, 336]). Dieses *appropinquare ad* (*in*) *deum* wird weiterhin als ein Anteilhaben an der Einheit und damit an Gott selbst bestimmt: *intellectus propheticus*[21], *quum divinis initiatus fuerit ac deifer, unitati similis est, nemini penitus mixtus eorum, qui communionem prae se ferunt cum dualitate. Qui vero in unitatis naturam inhaeserit, in deum dicitur appropinquasse cognativa quadam familiaritate; derelictis enim mortalibus*

---

[19] A. a. O. 36.

[20] S. Pascher a. a. O. 161 ff.

[21] II, 44 (VII, 348) ist Gott, als *intellectus* oder *mens* bezeichnet, der Anteil des Moses.

universis generibus, transmutatur in divinum, ita ut fiat deo cognatus vereque divinus (II, 29 [VII, 336 f.]). Der Aufstieg bedeutet also das Eingehen in die göttliche Einheit, die Vergottung: II, 40 (VII, 344) *animam sanctam deificari per istam ascensionem.* Pascher hat also recht, wenn er von einer „Gottesstufe" spricht[22].

Die niedere Stufe wird von Pascher als „Logosstufe"[23] bezeichnet. Schon Qu. et sol. in Ex II, 40 (VII, 344) weist auf den Logos hin. Während Moses den höheren Anteil erhält, nämlich Gott, wird Aaron nur des Anteils am *verbum* gewürdigt: . . . *duo fratres sunt in anima: intellectus et verbum. Meliorem itaque, alio nomine mens vocatus, Moses sortitus est partem, deum videlicet; minorem vero, verbum scilicet appellatus, Aaron hominum portionem* . . . Der Logos ist das Weltwesen, der Kosmos; er ist „das Lebendige in dem ganzen Organismus" des Kosmos und hält ihn zusammen[24]. Ziel dieser Stufe ist „das Geformtwerden nach dem Logos"[25]: De confusione linguarum 146 (II, 257 CW) *κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν λόγον*; De congressu eruditionis gratia 70 (III, 86 CW) *κοσμούμενος κατὰ τὸν λόγον.* Repräsentant dieser Stufe ist gewöhnlich der Hohepriester. Ob man aus dem die Welt darstellenden Gewand auch gleich auf die Verwandlung in ein Weltwesen schließen darf[26], ist vielleicht nicht ganz sicher.

Die „mystische Verwandlung" ist nach Analogie des XIII. Traktates im Corpus Hermeticum als „Wiedergeburt" zu bezeichnen[27]. Wir würden diese Bezeichnung nicht anerkennen, wenn nicht auch hier bei Philo selbst ein deutlicher Hinweis gegeben wäre. De fuga et invent. 108 (III, 133 CW) werden als die Eltern des Hohenpriesters, der „nicht Mensch, sondern der göttliche Logos ist", Gott und die Weisheit bezeichnet (*πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ, μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν*).

Hier wie auch schon bei der anderen Wiedergeburt wird die Beziehung zum Kosmos hervorgehoben. Mit Recht hat Pascher die Verbindung von Kosmologie und Soteriologie betont: „Das mystische Geschehen am einzelnen Menschen ist das Abbild eines Urmysteriums, in dem das Weltwesen seine Rückkehr erstrebt zu dem Vater, der es aus dem weiblichen Prinzip erzeugte."[28]

---

[22] 36. Vgl. auch die weiteren Belege in dem Kapitel über den „Weg zum Lichtgott" 160 ff.

[23] 36. [24] Pascher ebd. 147.

[25] Ebd. 27. 154.

[26] Pascher ebd. 60.

[27] Pascher a. a. O. 153.

[28] Ebd. 259 f. Vgl. Qu. et sol. in Ex. II, 46 (VII, 349).

Gerade diese Beziehungen auf das Werden der Welt und das Eingehen aus der Zweiheit in die göttliche Einheit legen den Gedanken nahe, daß Philo sich weniger an ein Göttermysterium anlehnt als an philosophische Spekulationen, wie sie, ebenfalls im Mysteriengewand, uns im Hermetismus begegnen werden. Dort werden wir auch deutlicher sehen können, warum die Seele den Weg aus der Welt zu Gott sucht. Vorläufig genügt es, erkannt zu haben, daß die bei Philo gelehrte Wiedergeburt, die übrigens nicht allen Menschen zuteil wird, wenigstens ihrer höheren Stufe nach, als ein Aufstieg zu Gott, und zwar zur Erkenntnis Gottes und zur Vergottung, dargestellt ist.

9. Der Hermetismus.

Im Anschluß an die Mysterien ist die Wiedergeburtsvorstellung des Hermetismus zu besprechen, die auch, besonders von Reitzenstein, zur Erklärung der christlichen Gedanken herangezogen worden ist. Zwar ist der Hermetismus der äußeren Erscheinung nach den Mysterien gar nicht ähnlich; alles, was in diesen Kulten das Auffällige und Kennzeichnende ist, fehlt ihm: kein Priestertum, kein Opfer, keine Symbole, keine Weihen, überhaupt kein Kult[1], wenn man von den Gebeten und den Vorschriften über ihre Verrichtung absieht, aber auch der Hymnus ist *λογικὴ θυσία* (Corp. Herm. XIII, 18. 21)[2]. Es kann auch dem Hermetismus wegen seiner Grundanschauungen gar nicht darauf ankommen, den ganzen Menschen zu erfassen; alles Sinnenfällige muß er ausschließen. Er ist eben weniger Religion als Philosophie. Er wird aber trotzdem mit den Mysterien behandelt, weil er mit ihnen gemeinsam hat die Verheißung des Heiles und der Erlösung, und zwar ist es eine Erlösung durch Lehre und Erkenntnis. Zu diesem Heil gelangen aber nur die wenigen Berufenen.

Die hermetische Lehre ist uns in den hermetischen Schriften überliefert, einer Anzahl von mehr oder weniger vollständig erhaltenen Abhandlungen verschiedenen Umfangs, die jetzt in der Ausgabe von W. Scott[3] gesammelt und kommentiert vorliegen.

[1] Anderer Ansicht ist Heinrici, Hermesmystik 210: „Die Hermesmystik hat einen Kultus ausgebildet.“ Als Beweise führt er an: „Die *παλιγγενεσία* ist ein sakramentaler Verwandlungsakt“; liturgisch stilisierte Gebete (I, 31; V, 11; XIII, 17); Gebetsopfer und vegetarisches Mahl (Asclepius 38. 41); magische Praktiken.

[2] Nach Lietzmann, Röm 108 steht *λογικὴ θυσία* im Gegensatz zum kultischen Opfer und bezeichnet „das Gebet des in dem Mysten wohnenden göttlichen *λόγος* (= *πνεῦμα*)“.

[3] Hermetica. The ancient Greek and Latin writings which contain religions or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistos, 4 Bde., Oxford 1924/36.

In ihnen hat man nun auch Anklänge an christliche Gedanken feststellen können, und vor allem Reitzenstein, der auch schon früher Teile der Schriften herausgegeben hat[4], wollte aus dem Hermes Trismegistos das Verständnis paulinischer und johanneischer Theologie gewinnen[5].

Auch der Hermetismus hat, wie gesagt, eine Lehre von der Wiedergeburt. Der XIII. Traktat des früher nach dem ersten Abschnitt Poimandres genannten Corpus Hermeticum enthält nach der vielleicht später hinzugesetzten Überschrift die „geheime Bergrede des Hermes Trismegistos an seinen Sohn Tat über die Wiedergeburt und das Schweigegebot“[6]. Unsere Darstellung wird im allgemeinen nur auf diesem Traktat aufgebaut sein, da die Schriften als Ganzes durchaus keine einheitliche Lehre enthalten. Allerdings muß auch noch der I. Traktat, Poimandres, mit herangezogen werden. Er ist seinem formellen Aufbau nach dem Traktat XIII ähnlich: die Belehrung über das Heil wird, hier von Hermes an Tat, dort von Poimandres an Hermes gegeben; währenddessen erfolgt schon die Erlösung oder ist wenigstens vorauszusetzen; am Schluß steht jedesmal ein Dank- und Preisgebet. Aber auch inhaltlich sind beide Schriften miteinander verwandt: sie behandeln die Befreiung aus dem Sinnlichen, Körperlichen zur geistigen Schau und Lebensform. Die Erlösung wird im Poimandres als Aufstieg der Seele bezeichnet und dargestellt, im XIII. Traktat ist sie die *παλιγγενεσία*.

Der XIII. Traktat ist eine der späteren hermetischen Schriften und der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts zugewiesen worden[7]. Jedenfalls ist er jünger als der Poimandres, auf den er 15 Bezug nimmt. Die Datierung Reitzensteins, der den Traktat selbst in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts[8], die Urform sogar vor den Beginn des 2. Jahrhunderts setzt[9], ist schon bald zurückgewiesen worden[10]. Bräuninger[11] unterscheidet orientalische, griechische und aus beiden Elementen gemischte Traktate. XIII gehört der orientalischen Gruppe an, die von Bräuninger folgendermaßen gekennzeichnet wird: Die Gnosis ist ein inneres, auch ekstatisches Schauen Gottes. Bedingungen dafür sind Selbst-

---

[4] Poimandres.

[5] Vgl. z. B. Mysterienreligionen 336 zu 2 Kor 5, 5; Poimandres 219 f. (Taufe). 244.

[6] Vgl. o. S. 31.

[7] Scott II 374; Lagrange, in: RB 33 (1924) 262; Heinrici a. a. O. 7. 17.

[8] Poimandres 216. [9] Ebd. 36.

[10] Vgl. Krebs, Der Logos als Heiland 119 ff.

[11] Untersuchungen.

erkenntnis und εὐσέβεια. Der Begabung mit der Gnosis liegt ein altes Mysteriengeschehen zugrunde; sie wird durch den νοῦς vermittelt. Die Heimarmene als Prinzip alles Bösen auf Erden wirkt durch die zwölf μοῖραι (Schicksalsherren = Sternbilder des Tierkreises). Wer den νοῦς, das πνεῦμα hat, unterliegt ihr nicht.

Wie die hermetische Lehre überhaupt, so ist auch der XIII. Traktat nicht ganz einheitlich. Einige Widersprüche lassen sich leicht feststellen und erlauben den Schluß, daß Gedanken aus anderen Systemen übernommen sind. Darauf braucht im einzelnen nicht eingegangen zu werden; nur die hermetische Wiedergeburt selbst ist in ihrem Sinn und ihrer Bedeutung darzustellen.

Die Lehre von der Wiedergeburt beruht auf dem hermetischen Grunddogma vom Dualismus. Die Materie steht dem Geistigen, Göttlichen schroff gegenüber. Auf die Frage des Tat antwortet Hermes, daß das Wahre nur das sei, was von der Materie frei ist (XIII, 6). Für die geistige Seele ist die Bindung an den Körper ein Leben im Gefängnis (XIII, 7). Der Körper ist ja von der „wesentlichen Geburt“ fern (XIII, 14). Seinem wesentlichen Teil nach ist der Mensch göttlichen Wesens (XIII, 14; vgl. I, 18. 21). Ihn zu seinem göttlichen Ursprung zurückzuführen, ist der Sinn der Wiedergeburt. Sie vollzieht sich in der Gewinnung der geistigen Schau und in der Überwindung der zwölf Strafgeister oder Seelenmartern (τιμωρίαι) durch die zehn göttlichen Kräfte (δυνάμεις), und zwar geschieht das in einer Art Ekstase (XIII, 4). Die auf körperliche Dinge sich erstreckende Wahrnehmung durch die Sinne muß aufgegeben (XIII, 10 τὴν σωματικὴν αἴσθησιν καταλιπών) und vernichtet werden (XIII, 7 κατάργησον τοῦ σώματος τὰς αἰσθήσεις). So kommt die Geburt im Geiste zustande (XIII, 10); denn die Wiedergeburt besteht in der Loslösung der Erkenntnis von der im Gebiet des Körperlichen sich vollziehenden Wahrnehmung (XIII, 13 αὕτη ἐστὶν ἡ παλιγγενεσία, ὦ τέκνον, τὸ μηκέτι φαντάζεσθαι εἰς τὸ σῶμα τὸ τριχῇ διαστατόν). Während der Offenbarung wird Tat mit dieser geistigen Schau begabt; er sieht seinen eigenen Körper nicht mehr (XIII, 4), zunächst aber noch den des Hermes (XIII, 5), schließlich sieht er nur noch im Geiste (XIII, 11. 13. 21. 22). Damit ist aber auch der Eintritt der göttlichen Kräfte in den Menschen verbunden, wie auch die vorher in ihm herrschenden τιμωρίαι in der Wahrnehmung sich auswirkten (XIII, 7 αἰσθητικῶς). Tat ist damit auch wie sein Vater ἐκ πασῶν δυνάμεων συνεστώς (XIII, 2). Der Mensch ist auch nach I, 21 aus ζωὴ καὶ φῶς geworden und muß das erkennen. Sie bilden aber auch das göttliche Wesen: φῶς καὶ ζωή ἐστιν ὁ θεός. Auch hier gibt der Mensch bei seinem Aufstieg alle Bindungen seiner

materiellen Existenzform, die schädlichen ἐνέργειαι, an die Beherrscher der sieben Kreise zurück (I, 24. 25)[12]. Vorher lastete also ihre Herrschaft als εἱμαρμένη (I, 9; XVI, 16) auf dem Menschen; er litt unter dem Todesverhängnis, das mit der körperlichen Existenz gegeben war (I, 15 *τὰ θνητὰ πάσχει; 19 πάσχων τὰ τοῦ θανάτου*). Nach dem Aufstieg, der Befreiung, ist er τὸ πᾶν ἐν παντί (XIII, 2) oder, wie es Tat an sich erfährt, „im Himmel, auf der Erde, im Wasser, in der Luft . . . πανταχοῦ" (XIII, 11). Das ist also die neue Lebensform, die ganz dem Wesentlichen des Menschen entspricht. Damit zugleich hat er als geistiges Wesen natürlich auch die Unsterblichkeit (XIII, 14; I, 15 *ἀθάνατος διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον*), und die Erlösung wird geradezu als Weg zum Leben bezeichnet (I, 21)[13].

Das Prinzip dieses vergeistigenden Vorganges ist der Nus, der in der hermetischen Lehre als Gott selbst erscheint oder als von ihm ausgegangen. Ohne ihn ist die Vergeistigung, der Aufstieg nicht möglich (I, 22 f.). Wie Hermes von sich sagen kann *(ἀν)εγεννήθην ἐν νῷ* (XIII, 3), so schaut und erkennt auch Tat nach seiner Wiedergeburt ἐν νῷ (XIII, 13), ἐν νῷ betet er das Preisgebet (XIII, 21). Die νοερὰ γένεσις (XIII, 10) ist an ihm vollzogen, er ist ἔννους (I, 21) geworden. Dieser Nus ist nicht nur göttliche Kraft, die im Menschen wirkt, sondern der wesentliche Gegensatz zu allem, was mit dem Körperlichen und sinnlich Wahrnehmbaren zusammenhängt (XIII, 3). Auf die in I, 9 gemachte Unterscheidung des ersten und zweiten Nus wird in XIII nicht mehr eingegangen. Poimandres wird im I. Traktat selbst als der Nus bezeichnet.

Ein Widerspruch zeigt sich nun aber, wenn wir nach der Ursache der Wiedergeburt fragen. Ohne den Nus ist sie, wie eben

---

[12] Über einen Aufstieg der Seele und Durchgang durch die Regionen der Planeten, die durch die Metalle sinnbildlich ausgedrückt sind, als Lehre der Perser und des Mithrasdienstes, berichtet Celsus bei Origenes C. Celsum IV, 22. Vgl. auch Servius in Aen. VI, 714 (II, 98 Thilo-Hagen): . . . *docent autem philosophi, anima descendens* (nämlich in den Körper) *quid per singulos circulos perdat: unde etiam mathematici fingunt, quod singulorum numinum potestatibus corpus et anima nostra conexa sunt ea ratione, quia cum descendunt animae trahunt secum torporem Saturni, Martis iracundiam, libidinem Veneris, Mercurii lucri cupiditatem, Iovis regni desiderium: quae res faciunt perturbationem animabus, ne possint uti vigore suo et viribus propriis.* Vgl. dazu Cumont, Revue de l'histoire des religions 103 (1931) 44 ff.

[13] Die Befreiung der Seele aus der Materie wird auch in den Stobaeusfragmenten (s. Wachsmuth II 277 Index) als Ziel hervorgehoben (vgl. Lagrange, in: RB 34 [1925] 104). S. auch das Schlußgebet des Asclepius (I 374 Scott) und den griechischen Text im Papyrus Mimaut (Poimandres 156 f.; ARW 7 [1904] 395 ff.; I 374 f. Scott), wo die Gnosis als das Höchste erscheint.

gezeigt, nicht möglich, und wir konnten somit von ihm als dem Prinzip der Wiedergeburt sprechen. Als eigentliche Wirkursache tritt er aber nicht klar hervor; er ist jedoch auch mehr als bloße Bedingung. Der Mensch selbst kann in sich die Vergeistigung hervorbringen, in seiner Macht steht es, an der Unsterblichkeit teilzunehmen (I, 28), und zwar, indem er das Materielle nicht beachtet oder, wie es anschaulich ausgesprochen ist, *καταλείψαντες τὴν φθοράν* (I, 28). Man könnte nun die notwendige Mitwirkung des Menschen zu seiner Wiedergeburt in dem sittlichen Leben erblicken, und es treten ja im ersten Traktat ethische Gedanken stark hervor, z. B. 23, wo geradezu in einem Lasterkatalog die Sünder aufgezählt werden, von denen der Nus fernbleibt; man könnte also das sittliche Verhalten als die Voraussetzung überhaupt für die Vergeistigung durch die Einkehr des Nus in den Menschen ansehen. Aber auch im XIII. Traktat, wo doch von Ethik nichts erwähnt ist, — die *τιμωρίαι* werden als *ἄλογοι* bezeichnet (7), unterliegen also in erster Linie keiner sittlichen Wertung — liegt es am Menschen selbst, mit dem Nus begabt und dadurch befreit zu werden. Als Tat fragt, ob ihm auch die geistige Schau möglich sei, erhält er zur Antwort den Auftrag, sich selbst um das Kommen des Nus zu bemühen, und wenn er das tut, wenn er will und die im Körperlichen und durch den Körper wirkenden Erkenntniskräfte ausschließt, dann wird ihm zuteil, was er sucht; also auch hier hängt die Vergeistigung vom Tun des Menschen ab. Freilich ist dabei die Einschränkung zu machen, daß die Befreiung doch dem Willen Gottes unterliegt. Hier zeigt sich der esoterische Charakter des Hermetismus: zum Heil können nur die Berufenen gelangen, wenn auch nicht klar ist, worin der Grund für diese Berufung und Ausschließlichkeit besteht, wenigstens in unserem Traktat, während in I, wie erwähnt, das Ethische in 23 und auch in der Predigt (27) hervortrat. Es ist also ein weiterer, für uns nicht näher bestimmbarer Grund für die Erlösung neben der menschlichen Tätigkeit und dem Willen und Erbarmen Gottes anzunehmen.

Der hermetische Traktat lehrt zwar die unbedingte Notwendigkeit der Wiedergeburt, läßt sie aber auf bestimmte Menschen beschränkt sein. Schon gleich zu Anfang steht der Satz, daß ohne die Wiedergeburt keiner gerettet werden kann (XIII, 1). Aber nur, wenn Gott will, wird dem Menschen die Wiedergeburt zuteil: vom Willen und Erbarmen Gottes hängt die Vergeistigung ab (XIII, 4. 8. 10); also nicht jeder kann das Heil erwerben, sondern nur die-

jenigen, denen Gott es bestimmt hat[14]. So ist auch das Schweigegebot verständlich, das öfters betont wird[15]; die Offenbarung selbst muß vor denen geheimgehalten werden, die nicht berufen sind.

Das letzte Ziel der Wiedergeburt ist die Vergottung. Wenn der Nus als Gott selbst oder dem göttlichen Wesen gleich aufgefaßt wird, wie das XII, 1 ausgesprochen ist, dann muß ja der *ἔννους ἄνθρωπος* schon vergottet sein. Nun ist aber gerade im XIII. Traktat über das Wesen des Nus nichts gesagt, und es scheint, daß hier der Nus nur als von Gott ausgegangen zu denken ist. So ist denn die Begabung der Auserwählten mit dem Nus noch nicht das Höchste. Letztes Ziel ist die Vergottung. Das ist ganz deutlich I, 26 verkündet: *τοῦτο ἔστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι, θεωθῆναι.* Hier ist die durch die Anwesenheit des Nus erworbene Gnosis[16] und die Ablegung der irdischen *ἐνέργειαι* schon vorausgesetzt. Auch im XIII. Traktat wird erst dann der höchste Grad der Vergeistigung, die Einigung mit dem geistigen Ursprung des Menschen erlangt, wenn die hemmenden Bindungen an das Körperliche beseitigt sind (7). Das ist dann die „Geburt der Göttlichkeit“, *γένεσις τῆς θεότητος* (7), oder *ἡ κατὰ θεὸν γένεσις* (10), es ist „die wesentliche Geburt“, durch die der Mensch „Gott und des Einen Sohn“ (14) wird.

So ist denn die hermetische Wiedergeburt eigentlich nicht der Anfang eines neuen übernatürlichen, d. h. nur aus göttlicher Gnade dem Geschöpf zuteil gewordenen, dem Menschen seiner Natur nach nicht zukommenden, sondern höheren Lebens, vielmehr die Befreiung aus dem Sinnlichen, Körperlichen zum „wesentlichen“ (*οὐσιώδης*) Sein und Erkennen. Sie ist die Rückkehr zum geistigen Ursprung des Höheren im Menschen auf dem Weg der Vergeistigung durch den Nus, die im Aufgeben der an das Körperliche gebundenen sinnlichen Wahrnehmung und in der

---

[14] Es ist nicht klar, ob in XIII, 13 der Auftrag ausgesprochen ist, die hermetische Lehre von der Wiedergeburt allen Menschen zu verkünden, oder ob auch hier gelehrt wird, daß sie nur wenigen vorbehalten ist. Der betr. Satz gehört sicher nicht an diese Stelle, er steht ohne Zusammenhang da, und so kann man immerhin mit einer Textverderbnis rechnen. Im Sinne eines allgemeinen Missionsbefehls faßt Lagrange, in: RB 35 (1926) 256. 262 den Satz auf; Reitzenstein (Poimandres 344) hat durch einen Zusatz auch hier die Ausschließlichkeit des Hermetismus wahren wollen.

[15] Vgl. Casel, De philosophorum Graecorum silentio mystico, in: RVV XVI, 2, Gießen 1919, 95 ff., der auch ganz richtig auf den Unterschied zwischen dem hermetischen Schweigegebot und der Geheimhaltung in den Mysterien aufmerksam macht.

[16] Auf die Wichtigkeit dieser Erkenntnis im Ganzen der hermetischen Lehre braucht nicht näher eingegangen zu werden. Es genüge hier XI, 21, wo es heißt, daß „Gott nicht erkennen die vollendete Schlechtigkeit“ sei. Vgl. auch VII, 2.

Überwindung der Seelenmartern besteht. Die hermetische Wiedergeburt erlöst also von den Leiden der Heimarmene, in die das Göttliche im Menschen durch die Bindung an das Körperliche, Stoffliche geraten ist.

J. Kroll[17] schließt für die im Traktat Poimandres enthaltene Lehre aus 26, daß die Vollendung nicht schon in diesem Leben „durch den Besitz der Gnosis, sondern erst mit der wirklichen Trennung vom Leibe im Tode erreicht wird". Anders liegt die Sache in XIII, wo Hermes, der doch ein Vollendeter ist, offenbar mit seinem Leibe erscheint. Kroll nimmt an, daß im I. Traktat „das Leben der Seele nach dem Tode geschildert wird", die in XIII beschriebene *παλιγγενεσία* aber „als Antizipierung all dessen, was die Seele nach dem Tode erleben wird", aufgefaßt ist[18]. Ebenso erklärt auch Lagrange die Stelle: „. . . le premier traité du Poimandrès ne parlait de la divinisation qu'après la mort, tandis que dans celui-ci elle se produit du vivant du disciple qui a reçu la miséricorde de Dieu" [19]. Es scheint aber nicht ganz deutlich zu sein, ob die im gegenwärtigen Leben sich vollziehende Umwandlung, wie sie im XIII. Traktat gelehrt wird, als traumhaftes, nur in der Ekstase wirkliches Erlebnis oder als objektive und somit dauernde Wirkung des Nus zu verstehen ist.

Man kann nun mit Recht fragen, ob für diesen Vorgang „Wiedergeburt" überhaupt die richtige Bezeichnung ist, und ob im Hermetismus *παλιγγενεσία* in dieser Bedeutung von Anfang an gebraucht wurde. Für die marcionitische und gnostische Theologie des zweiten Jahrhunderts hat Harnack[20] das Fehlen der Wiedergeburtsvorstellung gezeigt und aus ihrem gesamten System begründet. Bei der mannigfachen Anwendungsmöglichkeit des Wortes *παλιγγενεσία*, die oben dargelegt worden ist, möchte man zur Übersetzung eher ein anderes Wort wählen, einen Ausdruck, der weniger das Organische, das ja eigentlich dem Vorgang nicht zukommt, betont[21]; denn gerade die philosophische Haltung der ganzen Schrift widerspricht einer solchen Übersetzung. Andererseits ist aber auch nicht zu leugnen, daß der Gedanke der Vaterschaft oft genug betont ist, ganz abgesehen davon, daß der Lehrer (und Mystagog?) als Vater bezeichnet wird und Tat als Kind anredet. Mit der Vergottung ist der Myste zugleich „Sohn des Einen" (XIII. XIV). Freilich, dieses Kindschaftsverhältnis ist —

---

[17] Die Lehren des Hermes Trismegistos 361 A. 1.

[18] Ebd. 363.

[19] RB 35 (1926) 261.

[20] Die Terminologie der Wiedergeburt 106 f.

[21] Vgl. auch Lagrange, in: RB 35 (1926) 260: „Il se fait insensiblement une transformation des éléments mortels en éléments immortels".

gnostisch — auf der Erkenntnis aufgebaut; es ist *νοερὰ γένεσις*, die in der Vergottung besteht, und diese ist erreicht durch den Einzug der zehn Gotteskräfte (XIII, 10: *τῆς δεκάδος παραγιγνομένης, ὦ τέκνον, ἡ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει, συνετέθη ἡ νοερὰ γένεσις καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει*). Ebenso wird im Schlußgebet des Asclepius 41 (I, 374 Scott) die Vaterschaft Gottes gegenüber dem Mysten erwähnt, das Wichtigste ist aber dann doch die Begabung mit der Erkenntnis: . . . *quoniam omnibus paternam pietatem et dilectionem et amorem, et quaecumque est dulcior efficacia, praebere dignaris, condonans nos sensu (νοῦν), ratione (λόγον), intellegentia (γνῶσιν): sensu, ut te cognoverimus; ratione, ut te suspicionibus indagemus; cognitione, ut te cognoscentes (gaudeamus) ac lumine salvati tuo gaudeamus (ἵνα σὲ ἐπιγνό⟨ντες καὶ τῷ φωτί σου σωθέντες χαί⟩ρωμεν).*

Man kann aber noch den weiteren Schluß ziehen, daß der Ausdruck *παλιγγενεσία* übernommen ist, also nicht von vornherein für den Erlösungsvorgang im Hermetismus gebraucht wurde, wie er denn auch tatsächlich in anderen Schriften nicht zur Bezeichnung der Erlösung vorkommt, vor allem im Traktat Poimandres, der doch den wesentlich gleichen Prozeß beschreibt. Lagrange[22] hat diesen Schluß mit guten Gründen vertreten und die Bezeichnung aus dem Christentum hergeleitet. Nach ihm ist der Ausdruck *παλιγγενεσία* nicht erst späterer Einschub eines Bearbeiters; schon der hermetische Verfasser hat ihn sich zu eigen gemacht, „pour enrichir sa doctrine d'un élément intéressant“[23]. Die ursprüngliche Anschauung des Hermetismus ist zur Genüge in der Betonung der geistigen Erkenntnis (Gnosis) und des Verzichtes auf die Wahrnehmung durch die Sinne ausgedrückt. Der Inhalt, den der Verfasser dem Wort gibt, ist, den hermetischen Gedanken entsprechend, von dem intellektuellen Charakter der Lehre bestimmt: „Nous attribuons donc toute cette construction à un hermétiste convaincu, non point à un chrétien, et il nous paraît impossible d'en extraire les passages relatifs à la régénération, puisque c'est le thème du traité. Sa grande innovation, selon nous, le thème même de la régénération, est plainement johannique en ce sens que le premier traité du Poimandrès ne parlait de la divinisation qu'après la mort, tandis que dans celui-ci elle se produit du vivant du disciple qui a reçu la miséricorde de Dieu.“[24] Angesichts dessen, was wir in der „Mithrasliturgie“ und in Philos Schriften

---

[22] Ebd. 259—262. 264: „. . . la régénération qui n'apparaît que dans un seul traité hermétique (le XIIIe) et très tardif, ne peut être une théorie primitive de la secte.“

[23] Ebd. 260. [24] Ebd. 261.

feststellen konnten, wird man die christliche Herkunft des Wortes nicht ganz vorbehaltlos annehmen. Darüber hinaus bestimmt Lagrange als christliche Zusätze die Stellen vom Logos (8), vom Sohn Gottes (4), von Licht und Leben (9. 19); vor allem sieht er seine Ansicht bestätigt durch den Versuch, die Ausschließlichkeit des Hermetismus, die 22 deutlich ausgesprochen ist, durch einen allgemeinen Missionsbefehl (13) abzuschwächen[25].

10. Zusammenfassung.

Die sprachgeschichtliche Untersuchung des Wortes *παλιγγενεσία* und die religionsgeschichtliche Behandlung der Wiedergeburtsgedanken oder der in diesem Sinn aufgefaßten Ausdrücke und Vorstellungen erlauben uns in kurzer Zusammenfassung des Wesentlichen eine vorläufige Erwägung der Möglichkeiten, aus der Umwelt des Urchristentums Aufschlüsse über die paulinische *παλιγγενεσία* zu gewinnen.

Ein festgeprägter Fachausdruck für die religiöse Wiedergeburt ist im ersten Jahrhundert v. Chr. noch nicht bezeugt. *Παλιγγενεσία* bedeutet als philosophischer Begriff bei den Stoikern Wiederentstehung und in der Seelenwanderungslehre Wiedergeburt. Darüber hinaus wird es in der Umgangssprache, wenigstens der Gebildeten, im Sinn einer Wiederentstehung, Wiederherstellung, Erneuerung gebraucht, und zwar für Sachverhalte und Vorgänge politischer, naturwissenschaftlicher, medizinischer, allgemeiner Natur. Besonders Philo macht von dem Wort mannigfachen Gebrauch. Es fehlt aber überall der Gedanke, daß durch diese Erneuerung auch eine Erhöhung des menschlichen Wesens bewirkt wird.

Im religiösen Sprachgebrauch, d. h. als Bezeichnung für die Herstellung einer Beziehung zwischen den Menschen und der Gottheit, ist das Wort vor Paulus nicht bezeugt; wir kennen aus dieser Zeit nicht einmal ein Synonymum für *παλιγγενεσία* im religiösen Sinn.

Einen Terminus für die eigentliche religiöse Wiedergeburt gab es also vor Paulus nicht. Im Christentum wird *παλιγγενεσία* dann auch nur ziemlich selten angewandt. Außerhalb kommt es ebenfalls erst später vor.

Da auch das deutsche Wort Wiedergeburt in verschiedener Bedeutung gebraucht wird, ist eine genauere Abgrenzung dessen nötig, was wir unter der religiösen Wiedergeburt zu verstehen haben. Wiedergeburt als religiöses Geschehnis ist im strengen Sinn der Vorgang, durch den der Mensch zu einem höheren, ihm seiner

[25] Ebd. 262. Vgl. o. A. 14.

Natur nach nicht zukommenden Leben erhoben wird. Über eine Aufhebung der durch seine natürliche Geburt gegebenen Bedingungen braucht damit noch nichts gesagt zu sein.

Die Aufgabe des religionsgeschichtlichen Teils war die Prüfung der Zeugnisse und der auf ihnen beruhenden Ansichten. Wie weit ist es gerechtfertigt, die Wiedergeburt als wesentliches Element der betrachteten Religionen anzusehen und auch für sicher durch die antiken Quellen bezeugt zu halten?

Die Untersuchung der in den eleusinischen Mysterien verwendeten Formeln hat gezeigt, daß die Überlieferung zu ungenügend ist, um eine Erkenntnis ihres Sinnes oder auch nur der eigentlichen Mysterienvorgänge zu gewinnen, und dieselbe Lage trafen wir beim Mithrasdienst an.

Im Isismysterium suchte man Sicherheit vor der Tücke des Schicksals. Der Myste fühlte sich sicher vor gefährlicher Bedrohung; mit seiner Weihe wurde an ihm der mächtige Schutz der Göttin wirksam und begann ein Leben, das dem Wüten des blinden Fatums entzogen war. Die Weihe kann in der ganz üblichen Weise in übertragenem Sinn Wiedergeburt genannt werden, insofern der Geweihte, vom Druck der Schicksalsmächte frei, sich wie neugeboren fühlte. Daß über den Schutz hinaus, den die Göttin ihren Dienern angedeihen läßt, noch eine weitere Beziehung, besonders ein mystisches Kindschaftsverhältnis oder eine Vergottung besteht, war den Berichten nicht zu entnehmen.

Über den Sinn des Tauroboliums und der anderen Mysterienhandlungen im phrygischen Kult war keine eindeutige Klarheit zu gewinnen. Vielleicht handelte es sich um die Erlangung neuer Lebenskräfte, die man von dem Blute des getöteten Tieres erwartete; man kann auch in dem Gedicht des unbekannten Christen den Hinweis auf eine Reinigung von Schuld erblicken.

Reinigung von Schuld ist nach dem ausdrücklichen Zeugnis Tertullians der Sinn der Waschungen bei den Apollinarischen Spielen und dem Fest Pelusia. Vielleicht hat die Zeremonie nur den Sinn, die kultische Reinheit herzustellen. Aber selbst wenn die Befreiung von Schuld in sittlichem Sinn aufgefaßt werden muß, ist doch zu beachten, daß die Wirkung rein negativ ist, sie bezieht sich auf die Beseitigung von früher begangenen Sünden, ohne eine sittliche Bewahrung oder eine sittliche Verpflichtung für die Zukunft anzudeuten. Die Beobachtung, daß in den Mysterien sittliche Gedanken keine besondere Rolle haben [1], ist also auch durch dieses Beispiel bestätigt. Am weitesten in der Frage nach

[1] Wikenhauser, Christusmystik 130 ff.

der Möglichkeit und Weise der Erlösung geht der Hermetismus. Seine Antwort ist die Erklärung der Fragwürdigkeit des menschlichen Seins überhaupt. Die Heimarmene ist nicht eine von außen wirkende Macht, sondern die Gesamtheit der sich aus der geistig-körperlichen Wesenheit des Menschen ergebenden Kräfte und Wirkungen, die das Leben des „nicht wesentlichen" Menschen bestimmen. Es gilt nun, gleichsam den Fehler der Schöpfung zu korrigieren; darum ist der Sinn der hermetischen *παλιγγενεσία*, durch die Vergeistigung den Menschen aus seiner Bindung zu befreien und seiner „wesentlichen" Geburt zurückzugeben. Vielleicht liegt der „Mithrasliturgie" ein ähnlicher Gedanke zugrunde, der freilich nicht zu der geistigen Höhe der hermetischen Auffassung entwickelt ist. Sicher liegen solche Gedankengänge auch in den Wiedergeburtsvorstellungen bei Philo vor, wenn es auch unsicher ist, ob sie denselben Grundgedanken und Ausgangspunkt wie die des Hermetismus haben. Bei allem ist zu beachten, daß alle Zeugnisse, von denen wir uns einigen Aufschluß versprechen können, abgesehen von Philo, sehr spät sind.

Diese zusammenfassenden Aufstellungen gelten natürlich nur, soweit wir überhaupt aus den vorhandenen Quellen Aufschluß über den Sinn der Religionen erhalten können und soweit sich die Gültigkeit der herangezogenen Zeugnisse erstreckt, und darum auch mit allen Einschränkungen, die wir schon oben bei der Behandlung der einzelnen Kulte machen mußten. Wir behaupten also nicht, daß wir mit den Kennzeichnungen, die hier von den Mysterienreligionen gegeben worden sind, ihr Wesen erschöpfend dargelegt hätten. Zustand und Umfang der Quellen machen uns vielmehr ein umfassendes, wissenschaftlich begründetes Urteil unmöglich. Ebensowenig gestattet es uns der heutige Stand der Überlieferung und Forschung, über das gegenseitige Verhältnis von Urchristentum und Mysterien ein weitgehendes und endgültiges Urteil zu fällen. Aber wir glauben doch, bei der nahen Beziehung, die die Vorstellungen dieser Kulte zu allgemein menschlichen Fragen haben, einiges zu den gemeinsamen Grundlagen der behandelten religiösen Anschauungen sagen zu können.

Nach vorsichtiger Abwägung der Quellenlage wird man wohl folgendes feststellen dürfen: Als Grundgedanke und treibende Kraft für das Streben der Mysterienkulte ist die Unsicherheit der menschlichen Existenz anzusehen. Je nachdem, worin die einzelne Religion den Grund dieser Unsicherheit sieht, kann eine gewisse Abstufung in der Reihenfolge gefunden werden, die wir bei der zusammenfassenden Übersicht beobachtet haben: der Grund wird gesehen in einem äußeren Prinzip (Isisweihe), in der

Schuld, die der Mensch durch seine verkehrte Handlungsweise auf sich nimmt (phrygischer Kult [?], Apollinarische Spiele, Pelusia), in dem Wesen des Menschen (Hermetismus). Die Menschen sind von dem Streben erfaßt, über die Gegebenheit ihres menschlichen Seins erhoben zu werden. In den Mysterien glauben sie nun, mit höheren Mächten in Verbindung treten und aus den Fesseln irdischer Existenz befreit werden zu können. Dieser von Religiosität getragene Glaube dringt auch durch manche noch so sonderbaren Riten und wird auch durch den gelegentlichen Mißbrauch nicht ganz ausgeschlossen. Daß aber die Mysterien dem religiös bestimmten Sehnen nach Sicherheit nicht genügen konnten, zeigt die Tatsache, daß man an möglichst vielen Weihen Anteil haben wollte. Wir können weiterhin feststellen, daß in den Mysterien, die ausdrücklich von Wiedergeburt sprechen, also im Hermetismus, in der „Mithrasliturgie" und bei Philo, die Schau Gottes eine große Bedeutung hat, daß also der Gedanke der Mysterienwiedergeburt gnostisch oder wenigstens stark von der Gnosis bestimmt ist. Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit, den Gründen nachzugehen, die das Empfinden der menschlichen Unsicherheit in jenen Jahrhunderten so stark werden ließen, und die Wirkung darzustellen, die es hervorgebracht hat.

11. Anhang: Die Adoption als Wiedergeburt.

Die Vorstellung einer Wiedergeburt findet sich im Altertum ausgedrückt in der Adoption des Herakles durch Hera, wie sie Diodorus Sic. IV, 39 (I, 458 Vogel) schildert. Nach seiner Erzählung überredet Zeus seine Gemahlin, den Herakles zu adoptieren (*υἱοποιήσασθαι*), und das sei folgendermaßen geschehen: Hera legte sich auf ein Bett, nahm den Herakles an ihren Körper und ließ ihn durch ihre Kleider auf die Erde herab (*τὸν Ἡρακλέα προσλαβομένην πρὸς τὸ σῶμα διὰ τῶν ἐνδυμάτων ἀφεῖναι πρὸς τὴν γῆν*); so ahmte sie die wirkliche Geburt nach (*μιμουμένην τὴν ἀληθινὴν γένεσιν*). Hier wird also die Adoption als eine Wiedergeburt aufgefaßt, wie der Vorgang selbst und die Erklärung, die Diodorus dazu gibt, deutlich zeigen. Der Gebrauch soll noch in seiner Zeit bei den Barbaren üblich gewesen sein.

Eine Bestätigung für die Sage läßt sich vielleicht aus der Erklärung zu Lycophron Alexandra 39 gewinnen. Hera heißt hier *δευτέρα τεκοῦσα,* nämlich den Herakles. Den Zweck dieser zweiten Geburt hebt die Paraphrase[1] hervor: *τὴν κατὰ δεύτερον λόγον τεκοῦσαν αὐτὸν ἄφθαρτον Ἥραν.* Das Scholion[2] beschreibt den Vor-

[1] Scheer I 5.
[2] Scheer II 13.

gang wie Diodorus: *διὰ τοῦ κόλπου γὰρ αὐτὸν ἦγεν ὡς τίκτουσα καὶ τεκνοποιουμένη*. Ob der Ausdruck Lykophrons so verstanden werden muß oder sich auf die Vermählung des Herakles mit Hebe bezieht, wodurch Hera seine Schwiegermutter wurde[3], kann hier gleichgültig sein. Jedenfalls wird derselbe Brauch wie bei Diodorus im Scholion erwähnt; wir müssen allerdings berücksichtigen, daß darin keine neue Bestätigung liegen muß, da sich das Scholion vielleicht nur an Diodorus anschließt.

Das Lexikon des Hesychius führt bei der Erklärung des Wortes *δευτερόποτμος*[4] ebenfalls den Brauch an, aber ohne ausdrückliche Beziehung auf eine Adoption: *ὁ δεύτερον διὰ γυναικαίου κόλπου διαδύς· ὡς ἔθος ἦν παρὰ Ἀθηναίοις ἐκ δευτέρου γεννᾶσθαι.* Aus diesem Zusatz und der Erklärung von *παλιγγενεσία*[5] geht hervor, daß der beschriebene Adoptionsvorgang als *παλιγγενεσία* bezeichnet werden konnte.

Vielleicht muß ein ähnlicher Brauch vorausgesetzt werden für die Erklärung von Plinius Paneg. 8: Plinius sagt, daß Nerva in Trajan, den er in diesem Panegyricus verherrlicht, den rechten Adoptivsohn gefunden habe, und zwar mit Hilfe der Götter (*indicia deorum etiam in consilium adsumpsit*). Dann fährt er fort: *Itaque tui non in cubiculo, sed in templo, nec ante genialem torum, sed ante pulvinar Iovis Optimi Maximi adoptio peracta est.* Es ist möglich, daß die Form der Adoption *in cubiculo* so vollzogen wurde, wie Diodorus sie für Hera und Herakles beschreibt. Eine Bestätigung für diese Auffassung der Adoption könnte in einer Glosse des Codex Leidensis 67 F[6] gefunden werden: *Adoptio: paene naturae emutatio*[7].

Im Judentum muß der beschriebene Adoptionsritus unbekannt gewesen sein. Sonst ließe sich die Frage des Nikodemus (Jo 3, 4) nicht verstehen: „Kann denn der Mensch wieder in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden?“ Nikodemus hätte sich sofort an den Brauch erinnert, wenn er im Judentum üblich oder auch nur bekannt gewesen wäre, und gefragt, ob die von Christus gemeinte Wiedergeburt etwa in dieser Weise zu vollziehen sei.

---

[3] Holzinger, Lykophrons Alexandra. Griechisch und deutsch, Leipzig 1895, 171 f.; vgl. 361.

[4] Ed. Schmidt², Jenae 1867, 388.

[5] Ebd. 1177, 99: *τὸ ἐκ δευτέρου ἀναγεννηθῆναι ἢ ἀνακαινισθῆναι.*

[6] Corpus glossariorum latinorum. Ed. Loewe-Goetz IV, 304, 44.

[7] Nach Loewe, Prodromus corporis glossariorum latinorum, Lipsiae 1876, 97, stammen die Glossae abavus, zu denen die genannte gehört, aus dem 6. Jahrhundert; Goetz, RE VII 1451 hält das für unbewiesen.

Für die Neuzeit bezeugt Krauß den Brauch[8]. Zur Symbolik der Adoption führt er ein Volkslied der Südslawen an, in dem es heißt: „Sie (die Kaiserin) trug ihn in den Palast, zog ihn durch ihren seidenen Busen, damit das Kind ein Herzenskind genannt werde. Badete ihn und herzte ihn ab.“ Krauß hält aber den Brauch für wenig bekannt. Dagegen kann er für einen entsprechenden türkischen Brauch Jukić[9] anführen: „Die Türken pflegen in der Regel unmündige Kinder zu adoptieren, und zwar nach orientalischem Brauche. Die Adoptivmutter stopft nämlich das Kind in ihre weiten Hosen und läßt es durch die Hosen auf die Erde nieder, als wenn sie das Kind gebären würde.“

Aus dem Altertum ist noch eine andere Art zu adoptieren bekannt[10], die zwar den Adoptionsritus nicht zu einer Nachahmung der Geburt macht, wohl aber die Wiederholung einer Geburt voraussetzt, indem das Adoptivkind als neugeboren angesehen wird. Auf etruskischen Spiegeln[11] ist dargestellt, wie Herakles von Hera gesäugt wird. Die Säugung des Kindes Herakles ist literarisch überliefert[12]. Bei den etruskischen Darstellungen handelt es sich aber um den erwachsenen Herakles. Nach unbefriedigenden Erklärungen von Gerhard[13] und Körte[14] hat Kohler[15], gestützt auf eine Beobachtung von Ehrenzweig-Wien, darin die Darstellung der Adoption des Herakles gesehen, und zwar durch Herstellung der Milchverwandtschaft. Diese Art zu adoptieren sei im Kaukasus und auch sonst im Orient üblich, geschehe allerdings gewöhnlich in den ersten Jugendjahren. Die Erklärung der Spiegeldarstellung gibt uns auch Klarheit über eine Stelle bei Eratosthenes[16], wo die Säugung durch Hera als notwendig bezeichnet wird, wenn ein Sohn des Zeus in den Olymp aufgenommen werden soll. Der Ansicht Kohlers haben sich Friedländer[17] und Herbig[18]

---

[8] Sitte und Brauch der Südslaven, Wien 1885, 599 ff.

[9] Bosanski Prijatelj., IV 175.

[10] Vgl. hierzu und zu dem ganzen Abschnitt auch Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken 360 ff. 386.

[11] Gerhard-Körte, Etruskische Spiegel II 126; V 59. 60.

[12] Diodorus Sic. IV, 9, 6; Lycophron Alex. 1327; Anth. Pal. IX, 589.

[13] A. a. O. III 125.

[14] Ebd. V 72 ff.

[15] Milchverwandtschaft bei den Etruskern, in: Zs. f. vgl. Rechtswiss. 18 (1905) 73 ff.

[16] Catasterismi 44 (52 Olivieri): *οὐ γὰρ ἐξῆν τοῖς Διὸς υἱοῖς τῆς οὐρανίου τιμῆς μετασχεῖν εἰ μή τις αὐτῶν θηλάσειε τὸν τῆς Ἥρας μαστόν.*

[17] Herakles (Philol. Unters. XIX), Berlin 1907, 164 A. 3. 180.

[18] RE VIII 960.

angeschlossen. Einen ähnlichen Adoptionsbrauch, dargestellt durch „l'acte d'une mère, nourrissante son enfant", berichtet Kovalewski[19] von den Osseten; wenn durch einen Mord Feindschaft zwischen zwei Familien verursacht worden ist, kann die Aussöhnung dadurch bewirkt werden, daß auf diese Weise der Mörder selbst oder einer seiner nächsten Verwandten in der Familie des Ermordeten adoptiert wird.

Eine neue Geburt ist auch vorauszusetzen in dem von Plutarch Quaest. Rom. 5 (II, 252 f. Bern.) berichteten Brauch, daß man einen Totgeglaubten, der zurückkehrt, wie ein Kind behandeln muß, ihn also gleichsam neu ins Leben eingeführt dachte, nachdem er schon — wenn auch nur in der Meinung seiner Angehörigen — dem Totenreich angehört hatte. Nach griechischer Sitte durfte nämlich ein Totgeglaubter als unrein nicht am Gottesdienst teilnehmen. Als nun ein solcher, Aristinus, von dieser Ächtung frei werden wollte, wandte er sich an das Delphische Orakel und erhielt einen Bescheid, aus dem er entnahm, daß er wie ein neugeborenes Kind gewaschen, in Windeln gewickelt und gestillt werden müsse. Daher rühre der Brauch; nach andern soll er aber älter sein als das dem Aristinus erteilte Orakel.

Der Gedanke einer Wiedergeburt zeigt sich auch im Recht bei der Legitimierung nicht freigeborener Kinder und ihrer damit verbundenen Erhebung in den freien Stand mit allen dazugehörigen Rechten. Just. Nov. XVIII, 11 (III, 137, 24 Schoell-Kroll) heißt es: *Si quis uxorem non habens legitimam, aut filios legitimos ad ancillam propriam habuerit quandam meliorem sententiam et filios protulerit ex ea in servitio constituta, postea vero libertate honoraverit et ancillam et natos et ius eis aureorum petierit anulorum et regenerationis et inter ingenuos secundum istos reduxerit modos et nuptias confirmaverit . . ., sit et uxor legitima et filii sub potestate ipsius et sui et ab intestato heredes genitori.* Die *restitutio natalium,* das *ius regenerationis* kehrt noch wieder Nov. LXXVIII, 1. 3. 5 (III, 384, 10 f.; 386, 5 f. 387, 18 f.), ferner *natalibus restituere* Digest. 40, 10, 4; 40, 11 (I, 638 Mommsen), Cod. Just. VI, 8, 2 (II, 247 Krueger). Der griechische Ausdruck heißt: *τὸ δίκαιον τῆς παλιγγενεσίας.*

---

[19] Coutume contemporaine et loi ancienne, Paris 1893, 204.

III. Teil.

Die religionsgeschichtliche Bedeutung von *παλιγγενεσία* in Tit 3, 5.

Am Schluß der religionsgeschichtlichen Untersuchung haben wir feststellen können, daß wir nur im Hermetismus den Inhalt des Wiedergeburtsgedankens näher bestimmen und Beziehungen zu ihm auch bei Philo und in der „Mithrasliturgie" erkennen konnten, im übrigen aber mehr Andeutungen einer Wiedergeburt oder Erneuerung als sichere Ergebnisse gewonnen haben, soweit überhaupt die Quellen ein Urteil zuließen. Was wir in den Vorbemerkungen zu diesem Teil ausführten, hat die Untersuchung bestätigt: die Mysterienreligionen und die anderen religiösen und soteriologischen Systeme des Hellenismus kennen nicht die Idee der Wiedergeburt, genau so wenig wie der Erlösungsgedanke überall einheitlich ist. Wir können aber in die weitere Untersuchung den Eindruck mitnehmen, daß es sich in der Wiedergeburt um ein Menschheitsproblem der ausgehenden Antike handelt, um das Bewußtsein von einem folgenreichen Vorgang in der menschlichen Existenz.

Die weitere Aufgabe ist nun zu zeigen, wie Paulus dazu kam, das Wort Wiedergeburt zur Bezeichnung des von ihm gelehrten Heilsvorgangs zu wählen. Wir hoffen, damit einen Beitrag zu der religionsgeschichtlichen Frage zu gewinnen, d. h. zu einer Klarheit zu gelangen, ob die Vorstellung von der *παλιγγενεσία* bei Paulus mit andern Wiedergeburtsvorstellungen im Zusammenhang steht. Zu diesem Zweck werden wir zunächst durch die sprachliche und sachliche Erklärung der Titus-Stelle den Inhalt der paulinischen Wiedergeburtsvorstellung zu erfassen suchen und mit den entsprechenden Gedanken der im religionsgeschichtlichen Teil behandelten Religionen vergleichen. Wir haben dann aber weiter zu untersuchen, in welchem Zusammenhang die Wiedergeburtsvorstellung des Apostels mit verwandten Gedanken seiner eigenen Erlösungslehre steht.

1. Die Erklärung von Tit 3, 4—7.

a) Das sprachliche Verständnis und seine Schwierigkeiten.

Der Satz ist grammatisch nicht eindeutig, und so ist die sprachliche Erklärung der Verse, sowohl was den Bau des ganzen Satzes als auch was das Verhältnis einzelner Worte zueinander angeht, auf verschiedene Weise versucht worden.

Man hat den Nebensatz bis *ἔλεος* gehen lassen, so daß der Nachsatz mit *ἔσωσεν* einsetzt[1]. Wenn man auch zugeben muß, daß *ἔσωσεν* eine Hervorhebung erfordert und darum am besten den Hauptsatz eröffnet, so kann man doch hiergegen einwenden, daß es eine nähere Bestimmung verlangt, damit unsere Rettung stärker als Gottestat hervortritt[2], und so lassen die meisten Ausleger[3] und Übersetzer[4] ihn schon mit *οὐκ ἐξ ἔργων* beginnen.

Vielfache Möglichkeiten der grammatischen Erklärung bieten die Worte *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου*. Die lateinische Übersetzung läßt *παλιγγενεσίας* und *ἀνακαινώσεως* von *λουτροῦ* abhängen: *per lavacrum regenerationis et renovationis* (die syrische nur *παλ.*: bas^e^ḥâtâ d^e^mawlâdâ d^e^men d^e^rîš), und im allgemeinen sind die Übersetzer dieser Auffassung gefolgt. In neueren Übersetzungen[5] — auch die Peschitta hat ... wab^e^ḥûdâtâ d^e^rûḥâ d^e^ḳudšâ — begegnet man einer anderen Auffassung: *ἀνακαινώσεως* wird nicht mit *παλιγγενεσίας*, sondern mit *λουτροῦ* gleichgeordnet, also von *διὰ* abhängig gedacht oder ein *διὰ* vor *ἀνακαινώσεως* ergänzt. Mit unbedingter Sicherheit ist weder diese noch die erste Ansicht zu vertreten; die sprachlichen Gründe werden sich ziemlich die Wage halten. Für die erste Auffassung kann außer der lateinischen Übersetzung immerhin folgendes sprechen: Die nächstliegende Deutung ist, die beiden nomina actionis *παλιγγενεσία* und *ἀνακαίνωσις* parallel stehen zu lassen; nach Wohlenberg[6] sind es inhaltlich „zu sehr verwandte Begriffe, als daß sie diese Auseinanderreißung vertrügen". Ebenso urteilt Belser[7]. Eine andere Beziehung der Worte findet sich in der lateinischen Übersetzung der Homilia ad Neophytos des Joannes Chrysostomus[8], wo es mit Anlehnung an Tit 3, 5 heißt:

[1] Wohlenberg, Past. 256.
[2] Belser, Tim Tit 280 f.
[3] Weiß, Tim Tit 368; Meinertz, Past. 93.
[4] Rösch, Tillmann, Storr.
[5] Meinertz, Rösch, Tillmann, Storr.
[6] 258. [7] 282.
[8] Da man die Homilie seit Flaminius Nobilius, der 1578 ihre Echtheit bestritten hat, gewöhnlich nicht als Werk des Chrysostomus ansah, findet sich

Ex his enim sancta fundata est ecclesia per lavacri regenerationem et renovationem Spiritus Sancti. Hier ist also *λουτροῦ* von *διὰ παλιγγενεσίας* abhängig gedacht, so daß sich die chiastische Stellung ergibt[9]. Aber auch Hieronymus umschreibt einmal die Stelle auf diese Weise, obwohl er auch die gewöhnliche Auffassung kennt und vertritt[10]. Noch anders will Procksch[11] dem Text gerecht werden: „Die Formel *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* kommt freilich nur dann in ein logisches Gleichgewicht, wenn man eine chiastische Stellung der Begriffe annimmt, da *λουτρόν* und *πνεῦμα ἅγιον* die wirkenden Kräfte, *παλιγγενεσία* und *ἀνακαίνωσις* den Erfolg bezeichnen, so daß man übersetzen muß: Er hat uns gerettet durch ein Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung heiligen Geist."

Der Genitiv *πνεύματος ἁγίου* ist als gen. subi., causat. oder auctoris anzusehen[12]; der ganze Ausdruck bezeichnet also „die Wiedergeburt und Erneuerung, welche der Heilige Geist wirkt"[13]. Der Hl. Geist ist „die wirkende Kraft bei dem mystischen Vorgang"[14]. Wer *ἀνακαινώσεως* von *παλιγγενεσίας* trennt, muß wohl den Genetiv *πνεύματος ἁγίου* nur von *ἀνακαινώσεως* abhängen lassen.

Das Relativpronomen *οὗ* (v. 6) ist nicht auf *λουτροῦ*, sondern auf *πνεύματος ἁγίου* zu beziehen. Das legt die Stellung nach diesem Ausdruck nahe und die Tatsache, daß die Ausgießung des Geistes sowohl ein im Alten (Joel 3, 1 f. LXX; Zach 12, 10; vgl. Sir 24, 33 LXX) und Neuen Testament (Apg 2, 17 ff.; 10, 45) bekannter Ausdruck als auch Paulus (Röm 5, 6) nicht fremd ist. Demgegenüber wäre die Ausgießung des Bades zum mindesten eine sonderbare Ausdrucksweise.

Auch über die Frage, wozu der Finalsatz *ἵνα — αἰωνίου* gehört, besteht keine einheitliche Auffassung, und die sprachliche Formulierung gibt keinen Anhalt für eine bestimmte Ant-

---

die Stelle nur in den älteren lateinischen Ausgaben, so Basileae 1539, V, 458; Basileae 1547, V, 726; Antverpiae 1614, V, 290 B. Haidacher hat sich wieder für die Autorschaft des Chrysostomus ausgesprochen (Z. f. kath. Theol. 28 [1904] 168—193), und das griechische Original, das unbekannt war, ist von Papadopulos Kerameus nach einer Handschrift herausgegeben worden (Varia Graeca Sacra in den Veröffentlichungen der histor.-philolog. Fakultät der Universität St. Petersburg 95, St. Petersburg 1909, 176—183).

[9] Ähnlich erklärt, wenigstens nach der lateinischen Übersetzung, Theodor von Mopsuestia die Stelle: *per lavacri regenerationem et renovationem per Spiritum Sanctum* (s. Wohlenberg 258 A. 2).

[10] Comm. in Tit. PL 26, 628 f.

[11] Wiederkehr und Wiedergeburt 17.

[12] Belser 282; Dibelius, Past. 95.

[13] Belser 282.

[14] Meinertz 95.

wort: während z. B. Weiß[15] mit Entschiedenheit die Meinung vertritt, daß er von *ἐξέχεεν* abhängig sei, lassen andere ihn auf den Hauptsatz (*ἔσωσεν*) bezogen sein. Im Zusammenhang damit steht auch die Frage, wer mit *ἐκείνου* gemeint ist, das Subjekt des Hauptsatzes, Gott, oder Jesus Christus. Wenn Weiß[16] meint, daß auf das Hauptsubjekt nur *αὐτοῦ*, aber nicht *ἐκείνου* bezogen werden könne und darum die Gnade Christi gemeint sei, läßt sich mit ebensoviel Recht die Ansicht vertreten, daß *ἐκείνου* sich auf das entfernter stehende *θεοῦ σωτῆρος* beziehen müsse[17].

Schließlich muß auch noch gesagt werden, daß, wie gewöhnlich angenommen wird, der Genitiv *ζωῆς αἰωνίου* von *κληρονόμοι*[18] — *κατ' ἐλπίδα* ist dann dazu nähere Bestimmung — und nicht von *κατ' ἐλπίδα* abhängig ist.

Eine Textänderung hält Usener[19] für „unerläßlich" notwendig: statt *ἀνακαινώσεως* will er *ἀνακοινώσεως*, „Vergabung mit *κοινωνία*" lesen[20]. Die übliche Lesart wird aber sowohl durch die einheitliche Überlieferung wie durch die bei Paulus öfter (Röm 6, 4; 7, 6; 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15; Eph 2, 15; 4, 24; Kol 3, 10) vorkommende Vorstellung von der Erneuerung genügend gegen eine solche willkürliche Änderung geschützt.

Diese Zusammenstellung der sprachlichen Schwierigkeiten macht es deutlich, daß eine nur von dem einen Text ausgehende Erklärung zu verschiedenen Deutungen führen kann und nicht zu einer Darstellung der paulinischen Wiedergeburtslehre gelangen läßt, die allseitig anerkannt werden muß.

b) Das sachliche Verständnis und seine Schwierigkeiten.

Schon die Deutung des Nebensatzes ist, auch bei denen, die ihn nur den Vers 4 umfassen lassen, nicht einheitlich. Gewöhnlich deutet man ihn auf die Menschwerdung Christi[1], und auch die Liturgie verwendet die Perikope in diesem Sinn als Weihnachtslesung. Für diese Erklärung kann auf 2 Tim 1, 10 hingewiesen werden, wo die *ἐπιφάνεια* die Ankunft Christi auf Erden bezeichnet[2]. Dabei ist auch die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, ob der Satz zu dem Hauptsatz vorzeitig oder gleichzeitig aufzufassen ist. Nach Weiß[3] ist der Satz nicht vorzeitig, fällt auch

[15] 371. [16] 371 f.
[17] Belser 285; Wohlenberg 259.
[18] Weiß 372.
[19] Das Weihnachtsfest², in: Religionsgeschichtl. Untersuchungen I (Bonn 1911) 167 A. 28.
[20] Vgl. 2 Kor 13, 13; Phil 2, 1.
[1] Meinertz 93; Belser 280.
[2] Vgl. auch Tit 2, 11.
[3] 369.

nicht mit *ἔσωσεν* zusammen und bezeichnet „die durch die Erscheinung der Güte Gottes charakterisierte Zeitepoche“. In ähnlichem Sinn denkt Wohlenberg[4] an die Zeit, in der „die verheißungsvolle und gnädige Predigt von Gottes Erlösungsratschluß durch Christus dargeboten wurde“. Auch Knabenbauer[5] erklärt das *ἐπεφάνη*: *illustri modo et manifesta ratione innotuit, scil. evangelio per apostolos praedicato.* Bestimmend für diese Erklärung ist die Beobachtung gewesen, daß Paulus an unserer Stelle von der Rettung der einzelnen spricht, also wohl auch in dem Temporalsatz die Offenbarung von Gottes Güte an die einzelnen Menschen im Auge gehabt haben muß.

Die oben besprochene Auseinanderreißung von *ἀνακαινώσεως* und *παλιγγενεσίας*, die in neueren Übersetzungen versucht worden ist, scheint die Fortführung von Belsers Meinung zu sein, der zwar in dem Bad der Wiedergeburt und Erneuerung die in der Taufe erfolgende Wirkung des Hl. Geistes sieht, aber die in dem Relativsatz ausgesprochene Ausgießung des Geistes als „die Erfüllung der durch die Taufe Wiedergeborenen und Geheiligten mit der *δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, mit den Gaben des Heiligen Geistes im Sakrament der Confirmatio“ betrachtet[6]. Paulus hätte also an der Stelle von den zwei Sakramenten gesprochen, von denen das eine, die Taufe, die Wiedergeburt und die Erneuerung im Hl. Geist bewirkt, das andere aber die Ausgießung des Geistes bringt. Demnach wäre *οὗ ἐξέχεεν* kein eigentlicher Relativsatz, sondern würde einen ganz neuen Gedanken bringen, der dem *διὰ λουτροῦ* dem Sinn nach gleichgeordnet wäre. Sprachlich will das nicht recht einleuchten, und man wird natürlicherweise in *ἐξέχεεν* einen Vorgang sehen, der mit dem Bad der Wiedergeburt in Verbindung steht. Sachlich bleibt bei der Erklärung unklar, wie sich die in der Taufe erfolgende Erneuerung im Hl. Geiste zu der Ausgießung des Hl. Geistes in der Firmung verhält. Jedenfalls legt aber der Satz: „Wir alle sind mit einem Geiste getränkt worden“ (1 Kor 12, 13), der in unmittelbarer Verbindung mit der Erwähnung der Taufe ausgesprochen ist, den Gedanken nahe, den Geistesempfang nicht so von der Taufe zu trennen, wie Belser es will[7].

---

[4] 256.

[5] Tim Tit Phm 370.

[6] 283; vgl. Belser, Das Zeugnis des 4. Evangelisten für die Taufe, Eucharistie und Geistessendung, Freiburg 1912, 6 f.: „Daneben ist die Rede von einer Ausgießung des Heiligen Geistes auf die Gläubigen. Gemeint ist die an die Taufe sich anschließende Mitteilung des Heiligen Geistes mittels Handauflegung der Apostel und ihrer Nachfolger.“

[7] Manche wollen auch in diesen Worten die Firmung angedeutet finden, so Belser, Das Zeugnis des 4. Evangelisten 5 f.; Sickenberger, Kor

Die verschiedenen Möglichkeiten der Zusammengehörigkeit von *λουτροῦ* und *παλιγγενεσίας* läßt der Satz bei Weiß[8] erkennen: „Mit *λουτρόν* ist nicht ein Bad gemeint, welches eine *παλιγγενεσία* versinnbildet, oder zu ihr verpflichtet, sondern welches sie bewirkt und insofern zu ihr gehört, als sie ohne dasselbe nicht zustande kommt"; gemeint ist also die Taufe, die auch Röm 6, 3 ff. und Gal 3, 27 f. „als das Mittel dieser Umwandlung gedacht" ist. Bisping[9] weist darauf hin, daß nicht vom Taufritus die Rede ist, sondern vom Inhalt. Aber nichts deutet an, daß *λουτρόν* nur als Bild zu verstehen ist und nicht die Taufe bezeichnen soll.

Auf verschiedene Deutungen mußte auch die nähere Erklärung der *δικαιοσύνη* führen. Wie kann Paulus an Werke im Stand der Rechtfertigung überhaupt denken, bevor wir *δικαιωθέντες* sind? Nicht den speziellen Sinn der christlichen Rechtfertigungslehre, sondern mehr allgemein den der Gottgefälligkeit scheint die lateinische Übersetzung *opera iustitiae* darin zu sehen. In diesem Sinn ist wohl auch die Erklärung von Iacono[10] aufzufassen: „senza le opere di giustizia fatte da noi nella legge di natura, o nella legge mosaica". Eine unbedingt sichere Erklärung wird sich bei der sprachlichen Formulierung überhaupt kaum erreichen lassen, und ein Einwand sowohl sprachlicher als auch inhaltlicher Natur wird immer möglich sein. So läßt Iacono sich offenbar in erster Linie von dem Indikativ *ἐποιήσαμεν* zu seiner Ansicht bestimmen, während andere[11] mehr das Fehlen des Artikels vor *ἔργων* beachteten und daraus in Verbindung mit der Beziehung der Negation *οὐκ* auf den ganzen Satz auf Werke schlossen, wie wir sie nicht getan haben. Diese Ansicht hat jedenfalls die nähere Bestimmung *τῶν ἐν δικαιοσύνῃ* für sich. Aber wollte Paulus sagen, daß Werke „von Leuten, welche im Stande der Gerechtigkeit, einer gottgefälligen Rechtschaffenheit sich befanden", „uns Errettung zu bringen imstande gewesen wären"[12]?

Röm 58; Cornely, Cor 376. Aber die Annahme besteht kaum zu Recht, und Belser kann als Grund für dieses Verständnis eigentlich nur angeben, daß das Tränken mit dem Geist ein passendes Bild für die Sendung des Geistes sei. Demgegenüber hält Wikenhauser mit Recht an der Beziehung auf die Taufe fest, indem er hier ein neues Bild für den Empfang des Geistes bei der Taufe sieht (Christusmystik 70. 81). Neuerdings bezieht Wendland, Kor 64 die Tränkung mit Geist auf das Abendmahl. Lietzmann, Kor 64 gibt die Möglichkeit dieser Auslegung zu, entscheidet sich aber für die von uns vertretene Auffassung.

[8] 369.

[9] Erklärung des zweiten Briefes an die Thessalonicher, der drei Pastoralbriefe und des Briefes an Philemon, in: Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus III, 1 (Münster 1858) 263 f.

[10] La *παλιγγενεσία* 252.

[11] Z. B. Belser 281. [12] Belser 281.

Nach Holtzmann[13] ist die paulinische Rechtfertigungslehre an unserer Stelle nicht klar erfaßt. Selbst wenn es gelänge, Tit 3,4—7 mit Gal 4,6f.; Röm 8,14—17.24; 3,24 in Einklang zu bringen, sei es auffällig, daß Christus selbst hier rechtfertigt und Gerechtigkeit nur im Sinn der „Lebensgerechtigkeit" gefaßt ist, „so daß man selbst die Rechtfertigung 3,7 auf die letzte Entscheidung unmittelbar vor dem Empfang des Lebens, auf das anerkennende Urteil des Richters, welcher dann dem Bewährten den ‚Kranz der Gerechtigkeit' zuspricht, 2 Tim 4,8, beziehen wollte". Gegen diese Auffassung, die v. Soden[14] vertreten hat, wendet sich Feine[15], indem er darauf hinweist, daß „in diesem Fall der Hinweis auf Christi Gnade" überflüssig wäre. „Wohl aber liegt die Anerkennung der positiven Lebensleistung in dem Zuspruch des Erbes, welches denen zuteil wird, die durch die Erneuerung des Heiligen Geistes zur aktiven Lebensgerechtigkeit gelangt sind." Im übrigen ist Feine der Ansicht, daß die an unserer Stelle ausgesprochenen Gedanken „von dem in den älteren Paulusbriefen geschilderten Heilsweg nicht abweichen"[16].

Am wahrscheinlichsten wird δικαιοσύνη in dem umfassenden Sinn genommen, der die natürliche und die gesetzliche Gerechtigkeit und den Stand der Rechtfertigung in sich begreift. Belser[17] hat im Anschluß an Bengel den Sinn der Worte durch die Zerlegung wiedergegeben: *non fueramus in iustitia; non habebamus opera, per quae possemus salvari.*

Während so im einzelnen sprachlich und sachlich eine einheitliche Erklärung des Textes nicht erreicht worden ist und kaum einmal gefunden werden wird, wenn man nur den vorliegenden Text berücksichtigt, läßt sich der Hauptgedanke des Satzes deutlich erkennen und in folgende Sätze zusammenfassen: Gott hat die Christen gerettet aus Gnade, nicht wegen ihres Tuns[18]. Mittel (διά) ist dabei das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung. Diese Vorgänge sind Wirkungen des Hl. Geistes. Die Sendung des Geistes geschieht durch Jesus Christus. Ziel des Heilsvorganges ist die Rechtfertigung und die Anwartschaft (κατ' ἐλπίδα) auf das ewige Leben.

---

[13] Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie II 304 f.

[14] Past. 214: „Da er (der Akt der Rechtfertigung) erst hier Erwähnung findet in unmittelbarer Verbindung mit dem Erbanteil des ewigen Lebens, so ist er auch wohl chronologisch als unmittelbar dem Eintritt ins ewige Leben vorangehend, d. h. als der Akt des letzten Gerichts gedacht." 215: „Erben des ewigen Lebens werden" d. h. „faktisch in unser Erbe eintreten, nicht: erbberechtigt werden".

[15] Theologie des NT 322.

[16] Ebd. [17] 281.

[18] Wenn hier jemand als Gegensatz zu den Werken den Glauben vermißt, so ist das eine ganz mechanische Betrachtungsweise, die nur das Begriffspaar Werke—Glaube kennt, aber die entscheidende Tatsache übersieht, daß hier von der Wirkursache unserer Erlösung die Rede ist.

Während wir so der Stelle Beiträge zur Erlösungslehre des Apostels entnehmen können und auch über die Stelle des Bades der Wiedergeburt im Heilsvorgang Aufschluß erhalten, indem wir es als Mittel Gottes zur Erlösung und Rechtfertigung der Menschen erkennen, erfahren wir nicht, wie Paulus gerade dieses Wort für geeignet halten konnte, den Terminus für die von ihm gemeinte Wirkung zu bilden. In der sprachlichen und sachlichen Erklärung stießen wir auf Schwierigkeiten, die ein tieferes Eindringen in den paulinischen Gedankengang unmöglich machten. Vor allem hat die Erklärung unseres Textes allein das religionsgeschichtliche Verständnis des paulinischen *παλιγγενεσία*-Begriffes selbst nicht gefördert, und es ist doch zunächst noch der Gedanke möglich, daß Paulus ein Wort der Mysteriensprache übernommen[19] und eine Mysterienvorstellung in sein System eingebaut hat. Versuchen wir, die in den Mysterien vorliegenden Wiedergeburtsvorstellungen für die Erklärung unserer Stelle heranzuziehen. Die Voraussetzungen dafür hat die religionsgeschichtliche Untersuchung geliefert.

2. Der religionsgeschichtliche Versuch.

Als Ausdruck der religiösen Sprache hatten wir *παλιγγενεσία* nur im Hermetismus kennengelernt und ähnliche Gedanken auch den Schriften Philos und der „Mithrasliturgie" entnehmen können. *Παλιγγενεσία* war hier die Befreiung aus den Gegebenheiten des körperlich-geistigen Seins des Menschen zu seinem göttlichen, rein geistigen Ursprung. Die Wiedergeburt bedeutete einen Aufstieg aus den Bindungen an das Körperliche zur Vereinigung mit dem Einen. Sie brachte durch den *νοῦς* als Prinzip eine völlige Veränderung im Sein und in der Erkenntnis. Es ist von vornherein klar, daß ein solcher Begriff von Wiedergeburt an unserer Stelle keinen Sinn hat. An eine Aufhebung der Bedingungen unserer Natur denkt Paulus überhaupt nicht. Die Wirklichkeiten des menschlichen Lebens, die Bedrängnis durch Leiden und Leidenschaften bestehen nach wie vor, wie sich aus V. 1—3 ergibt, und von einer Erhöhung der menschlichen Erkenntnis, von ihrer Loslösung von der sinnlichen Wahrnehmung ist bei Paulus überhaupt keine Rede. Der ganze Zusammenhang betont, wie gezeigt, nur die sittliche Bewährung des Christen in den Schwierigkeiten des irdischen Daseins durch das Eingreifen Gottes. Gerade sittliche Gedanken konnten wir im Prozeß der hermetischen Vergeistigung,

---

[19] Dibelius, Past. 95 f.

des hermetischen Seelenaufstiegs nicht finden. Ferner spricht Paulus in keiner Weise von einer Vergottung. In der Gegenwart kann sie nicht angenommen werden, weil das *δικαιωθέντες* zu deutlich auf die Gegenüberstellung von Mensch und Gott hinweist, und auch in dem Begriff des zukünftigen ewigen Lebens ist kein Eingehen in Gott wie im Hermetismus angedeutet. Wenn wir etwas von dem hermetischen oder gnostischen *παλιγγενεσία*-Begriff für die paulinische Stelle übernehmen wollen, dann ist es einzig das rein Formale, die Wiederholung einer Entstehung oder Geburt oder die Erneuerung. Eine weitere Beziehung zwischen der paulinischen und der hermetischen *παλιγγενεσία* besteht nicht[1].

Wenn wir die verwandte Wiedergeburtsvorstellung der „Mithrasliturgie" heranziehen, wird ein weiterer Unterschied deutlich, der eine Einfügung in den Gedanken der Titus-Stelle ausschließt. Für Paulus ist das Sakrament Mittel in der Hand Gottes zur Wirkung auf den Menschen; einzig von ihm geht die Rettung aus. Es handelt sich also nicht um irgendeine Magie, wie sie uns in der „Mithrasliturgie" entgegentritt, sei es dem ursprünglichen Sinn nach, sei es erst durch die Verwendung im Zauber; hier sollen die angewandten Mittel, die Handlungen und Worte, den Gott bestimmen, seine Wirksamkeit auszuüben. Daß solche Magie zum Unterschied vom niederen Zauber, der auf rein natürliche Wirkungen abzielt, einen religiösen Sinn haben kann, soll nicht bestritten werden; in die paulinische Lehre paßt das Ganze jedenfalls nicht. Ferner spricht Paulus nicht davon, daß in einer Ekstase, in der die natürlichen Lebensbedingungen des Menschen ausgeschaltet sind, die Wiedergeburt vermittelt wird, sondern durch den ganz objektiven Vorgang der Taufe. Es handelt sich nicht um eine vorübergehende, sondern eine dauernde Wirkung,

---

[1] Den Unterschied zwischen der Erlösungsauffassung bei Paulus und im Hermetismus hat G. v. Randenborgh in seinem Aufsatz „Vergottung und Erlösung" herausgestellt. Er faßt seine Untersuchungen dahin zusammen, daß „auf der einen Seite Sündenbewußtsein — auf der andern astrologischer Fatalismus, auf der einen Seite Erlösung durch Christus — auf der andern Wiedergeburt und Vergottung im Nus, auf der einen Seite pneumatische Glaubensgemeinschaft mit Christus — auf der anderen ekstatische Nus-Mystik" (115) gegenüberstehen. Die Wiedergeburt Tit 3, 5 berücksichtigt er nicht, wohl deshalb, weil nach ihm Paulus „das Mittel, durch das der Christ sich die Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist, zu eigen macht, in nichts anderem als im Glauben sehen kann" (112). Diese Auffassung muß aber durch den Hinweis auf die Wirkung der Taufe (auch nach Röm 6) ergänzt und berichtigt werden. Sehr gut führt er aus, daß Paulus nicht in räumlichen, sondern in zeitlichen Kategorien denkt (107), darum die Erlösung von dem historischen Christus erwartet: Christus in seiner geschichtlichen Erscheinung ist Grundlage für den Glauben (112).

die sich nicht nur an einzelnen Christen, Mystikern, vollzieht, sondern an allen[2].

Auch die „Wiedergeburt“ der Isisweihe kann ihrem Inhalt nach nicht hierher passen, weil sie die Befreiung von der schädlichen Macht des Schicksals zum Ziel hat.

Vielleicht ist aber die *regeneratio,* die man von der „Taufe“ bei den Apollinarischen Spielen und dem Fest Pelusia erwartete, sittlich (nicht nur von kultischer Reinheit) zu verstehen, und sie könnte sich mit der paulinischen *παλιγγενεσία* eng berühren. Es war aber schon auf einen Unterschied aufmerksam gemacht worden: die Wirkung bezog sich nur auf die Vergangenheit, von dem zukünftigen sittlichen Verhalten war nicht die Rede, und wahrscheinlich konnte dieses Bad nicht nur einmal empfangen werden. Bei Paulus dagegen erstreckt sich die Wirkung vor allem auf das Leben nach der Taufe, und die Rettung durch das Bad der Wiedergeburt erfolgt einmal.

Eine Übereinstimmung des jeweiligen Wiedergeburtsbegriffes besteht demnach nur bezüglich der formalen Elemente: Wiederholung der Entstehung oder Geburt, Erneuerung.

Wer das Vorkommen des Wiedergeburtsbegriffes in verschiedenen Religionen nur auf eine gegenseitige Übernahme zurückführen zu müssen glaubt, wird hier vor der Tatsache stehen, daß die den verglichenen Religionen gemeinsamen Elemente des Begriffes genau so im außerreligiösen Sprachgebrauch anzutreffen sind; denn *παλιγγενεσία* ist eben ein formaler Begriff, der zunächst nur die Wiederholung eines *γίγνεσθαι* bedeutet, und das war auch das Gemeinsame, das wir auf allen Anwendungsgebieten, im Sprachgebrauch der Philosophie, der Religion und des täglichen Umgangs feststellen konnten. Wenn man also an eine Übernahme des Wortes durch den hl. Paulus denken will, so kann die Übereinstimmung sich nur auf das Formale beziehen, und es ist in gleicher Weise berechtigt, auf die Sprache der Wissenschaft und des Umgangs wie auf die religiöse Terminologie zurückzugreifen, ja, angesichts des sprachgeschichtlichen Befundes, daß das Vorkommen in religiösen Texten erst lange nach Paulus nachzuweisen ist, wird es richtiger oder wenigstens sicherer sein, zunächst an die Anwendungen in der Sprache des profanen Lebens zu denken.

Wir haben also festgestellt, daß Paulus, wenn er das Wort *παλιγγενεσία* aus der religiösen Sprache übernommen hat, nur die

---

[2] Vgl. Dibelius, Past. 95, der diese Unterschiede hervorhebt, obwohl nach ihm der Ausdruck *παλιγγενεσία* aus der Welt der Mysterien übernommen ist.

formale Bestimmung im Auge hatte, da es seinem Inhalt in den Mysterien nach nicht in den paulinischen Gedankengang paßt. Mit diesem negativen Ergebnis wird sich kaum jemand zufrieden geben; denn für den Inhalt des paulinischen Wiedergeburtsbegriffs ist damit nichts gewonnen, und ebenso erhalten wir keinen Aufschluß, wie Paulus dazu kam, gerade in dem Wort *παλιγγενεσία* das Wesentliche des Mittels zu der am Christen vollzogenen Rettung zu sehen. Um zu diesem Ergebnis zu kommen, ist ein anderer Weg nötig.

Wir hatten oben darauf hingewiesen, daß die einzelnen Elemente eines religiösen Systems ihre bestimmte Eigenart nur innerhalb dieser einen Religion haben und, nur in dem gesamten System betrachtet, ihren Sinn offenbaren können, also nicht nach Belieben zwischen den verschiedenen Religionen auswechselbar sind, auch wenn die gleiche Benennung und die gleiche Grundvorstellung in mehreren erwiesen sein sollte. Dementsprechend behandelten wir im religionsgeschichtlichen Teil die einzelnen Mysterien oder ihren Wiedergeburtsbegriff für sich und suchten ihn aus dem Gesamtsystem zu erfassen. So ergibt sich methodisch für unser weiteres Vorgehen die Notwendigkeit, zunächst aus den zeitgenössischen[3] christlichen Schriften, d. h. dem NT, vor allem aber der paulinischen Theologie, die Elemente für das Wesen der Wiedergeburt an unserer Stelle zu finden und die Berechtigung des Wortes zum Ausdruck des paulinischen Gedankens zu begründen. Bevor wir aber in dieser Weise die neutestamentlichen Schriften betrachten, ist die Untersuchung angebracht, ob nicht aus dem Alten Testament die Entstehung der neutestamentlichen Wiedergeburtsvorstellung erklärt werden kann.

3. Versuche, die neutestamentliche Wiedergeburtsvorstellung aus dem AT zu erklären.

Wenn die Sendung Jesu die Erfüllung dessen ist, was die Propheten über ihn gesagt haben, nicht nur hinsichtlich seines irdischen Lebens und seines Leidens (Mt 26, 56; Lk 18, 31; 24, 25), sondern auch hinsichtlich des Heiles, das durch den Messias den Menschen zuteil werden sollte (Apg 3, 24; Eph 3, 5; 1 Petr 1, 10),

[3] Die Untersuchung der patristischen oder katholischen Wiedergeburtslehre ist, da die Interpretation der Hl. Schrift durch die Väter und das kirchliche Lehramt anerkannt werden muß, dogmatisch belangvoll, überschreitet aber den Rahmen dieser exegetischen Abhandlung. Ziel der Arbeit ist es nicht, die dogmatische Beweiskraft des Wortes *παλιγγενεσία* herauszustellen, sondern Material zu bieten für das Verständnis des Wortes im Zusammenhang dieser Stelle.

wenn also der Neue Bund mit seinen Heilseinrichtungen auf dem Alten beruht, dann muß doch die Möglichkeit berücksichtigt werden, daß im AT auf die Mittel zur Erlangung des messianischen Heils hingewiesen wird, und tatsächlich hat man, um die „Originalität biblischer Begriffe“ gegen die Ableitung aus der „Vorstellungswelt der hellenistischen Religionsgeschichte“[1] zu verteidigen, auch die Wiedergeburt auf Gedanken zurückzuführen gesucht, die im AT ausgesprochen sind. Von einer Wiedergeburt ist freilich im AT nicht die Rede, der Jude Nikodemus steht dem Wort Jesu von der Wiedergeburt verständnislos gegenüber, „die Wiedergeburt ist ein schöpferischer Gedanke des Neuen Testaments, der uns im Alten nicht begegnet“[2]. Vielleicht deutet aber das AT in seinen Heilsprophetien auf einen Vorgang hin, mit dem die Wiedergeburt als Heilsgeschehen am Einzelnen verknüpft werden kann. Neuerdings hat Procksch[3] die Verbindung des neutestamentlichen Begriffs der Wiedergeburt mit Gedanken des AT zu erweisen gesucht, und zwar sieht er ihn in den Vorstellungen der Wiederkehr und der neuen Schöpfung grundgelegt.

Er geht dabei von einer Formel des AT aus, über deren Bedeutung keine einheitliche Auffassung herrscht, von der Phrase שׁוּב שְׁבוּת, die sich in verschiedenen alttestamentlichen Schriften öfters findet[4]. Das Wort שְׁבוּת ist von שׁבה „in die Gefangenschaft führen“ und von שׁוב „wenden“ abgeleitet worden, so daß man als Übersetzung des Ausdrucks erhält „die Gefangenschaft wenden“, „die Gefangenen zurückführen“ oder „das Geschick wenden“, „wiederherstellen“. Jene Auffassung liegt in der Wiedergabe der LXX vor: *ἐπι(ἀπο)στρέφειν τὴν αἰχμαλωσίαν*[5], während Aquilas, soweit wir seine Übersetzung noch kennen, *ἐπιστρέφειν*

---

[1] Procksch, Wiederkehr und Wiedergeburt 1.

[2] Procksch ebd. Wenn Jesus sich Jo 3,10 über das geringe Verständnis des Nikodemus wundert, so bezieht sich das nicht notwendig auf das Wort von der Wiedergeburt, sondern kann auf die Wirkung des Geistes überhaupt gehen, von der vorher die Rede war und die dem Lehrer allerdings hätte bekannt sein müssen.

[3] In dem eben angeführten Aufsatz. Auch Büchsel (Theol. Wörterb. I 673) ist der Ansicht, daß der Wiedergeburtsgedanke dem Judentum entstammt. Die Juden „haben auf ein neues Leben für die Welt und sich selbst gehofft und dieses neue Leben nicht nur als Auferstehung, neue Schöpfung bezeichnet, sondern auch von ihm als *παλιγγενεσία* und *πάλιν γίγνεσθαι* geredet, sofern sie griechisch sprachen“. Er gibt allerdings 673 A. 9 zu, daß es kein semitisches Äquivalent für *παλιγγενεσία* gibt, und bringt auch keine Belegstelle für seine Behauptung.

[4] Stellen s. bei Procksch a. a. O. 2.

[5] Über Abweichungen in einzelnen Fällen vgl. E. L. Dietrich שׁוב שׁבות 2 f.

τὴν ἐπιστροφήν, ἀποστρέφειν τὴν ἀποστροφήν[6] schreibt. Der Auffassung der LXX schließt sich auch die Vulgata (*convertere captivitatem* u. ä.) gewöhnlich an, obwohl sie in einzelnen Fällen[7] auch die Ableitung des Aquilas zum Ausdruck bringt oder einen Ausdruck hat, in dem beide Deutungen vermischt scheinen[8]. Die in der LXX vertretene Auffassung war allgemein gültig, bis zuerst Ewald[9] in dem Ausdruck eine figura etymologica sah, also beide Worte als demselben Stamm angehörig betrachtete. In eingehenden Untersuchungen haben sich vor allem Preuschen[10] und Dietrich[11] mit der Frage beschäftigt. Preuschen glaubte, an der traditionellen Auffassung festhalten zu müssen, während Dietrich zeigen kann, daß damit die meisten Stellen nicht richtig erklärt werden können. Er kommt vielmehr zu dem Ergebnis, daß schon in vorexilischer Zeit der Sprachgebrauch שְׁבוּת als „Wendung“ kannte, und daß die Verkündigung einer Wiederherstellung zu der Heilsprophetie gehörte. Als Wiederherstellung ist die Endzeit beschrieben Os 14, 2 ff.; Jer. 30, 18—21; 31, 2—6; Joel 4, 1[12]. Dabei ist aber zu beachten, daß immer eine Gemeinschaft (Volk, Land) die Wiederherstellung an sich erfährt. Nur einmal ist auch von einem Einzelnen die Rede, Job 42, 10, wo es heißt, daß Gott das Geschick Jobs wieder gewandt, ihn wieder in Besitz eingesetzt hat. Aber hier handelt es sich nicht um eine Prophetie über das messianische Heil oder die Endzeit, sondern um einen im Natürlichen sich vollziehenden Vorgang.

Von einer Wiederherstellung als einem Geschehen der Endzeit spricht auch das NT, und zwar begegnen hier die Bezeichnungen *ἀποκατάστασις* und *παλιγγενεσία*. Das Wort *ἀποκατάστασις*[13] kommt in der LXX nicht vor, wohl aber das Verbum *ἀποκαθιστάναι* oder *ἀποκαθιστᾶν*, das zur Wiedergabe von שׁוּב verwandt wird[14], z. B. Ex 4, 7 „Und er sprach: Stecke deine Hand wieder in deinen Busen! Und er steckte seine Hand wieder in seinen Busen und zog sie wieder heraus, und siehe, sie war wieder geworden (שָׁבָה *ἀπεκατέστη*) wie sein (übriges) Fleisch.“ Ez 16, 55 „Und deine Schwester(n) Sodoma und ihre Töchter werden zu ihrem früheren

---

[6] S. ebd. 3. [7] S. ebd. 4 A. 9. 10.

[8] S. ebd. 4 A. 11.

[9] Jahrbücher der bibl. Wiss. 5 (Göttingen 1853) 216 f.

[10] Die Bedeutung von שׁוּב שְׁבוּת im Alten Testamente. Eine alte Controverse, in: ZatW 15 (1895) 1—74.

[11] In der eben erwähnten Arbeit: „שׁוּב שְׁבוּת. Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten“.

[12] Procksch a. a. O. 4.

[13] S. dazu Oepke, Theol. Wörterbuch zum NT I 388 ff.

[14] Procksch 5.

Stand zurückkehren (תָּשֹׁבְןָ ἀποκατασταθήσονται) . . ." (vgl. Js 23, 17). Auch außerhalb der LXX ist ἀποκατάστασις im Judentum selten; es begegnet bei Flavius Josephus Ant. XI, 3, 8 § 63 (III, 16, 13 N.) zur Bezeichnung der Wiederherstellung des Volkes Israel nach dem Exil und steht hier ganz gleichbedeutend mit παλιγγενεσία, das Josephus Ant. XI, 3, 9 § 66 (III, 16 N.) in demselben Zusammenhang gebraucht. Philo verwendet es für die Errettung aus Ägypten Quis rer. div. heres. 293 (II, 67, 3 CW). Wenn aber auch keine Belege für das Vorkommen des Wortes in der jüdischen Literatur als eines Ausdrucks der messianischen Heilserwartung vorliegen, „der Begriff der messianischen Wiederherstellung ist dem Judentum auf alle Fälle geläufig" [15]. So begegnet er auch im NT sowohl in den Erwartungen der Juden wie in den Verheißungen Jesu. Als nach der Verklärung die Jünger nach der Wiederkunft fragen, antwortet ihnen Jesus: „Elias kommt und wird alles wiederherstellen" (Mt 17, 11 ἀποκαταστήσει; Mk 9, 12 ἀποκαθιστάνει), also wie es bei Mal 3, 23 f. (LXX 3, 22 f.; Vg. 4, 5 f.) vorausgesagt ist: „Und ich werde euch den Propheten Elias senden, bevor der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare; und er wird das Herz der Väter zu den Söhnen wenden und das Herz der Söhne zu ihren Vätern . . ." (vgl. Sir 48, 10). Vor der Himmelfahrt fragen die Versammelten (Apg 1, 6): „Herr, stellst du in dieser Zeit das Reich Israel wieder her" (ἀποκαθιστάνεις), und die Antwort Jesu widerspricht der in der Frage ausgesprochenen Erwartung nicht. Petrus hat also in seiner Tempelpredigt nur eine Erwartung des Judentums, die von Christus bestätigt worden ist, ausgesprochen, wenn er von einer ἀποκατάστασις sprach: „So ändert also euern Sinn und bekehrt euch, damit eure Sünden nachgelassen werden. Dann werden Zeiten der Erquickung vom Herrn kommen, und er wird den euch bestimmten Christus Jesus senden. Diesen muß der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung (ἀποκαταστάσεως) aller Dinge, von denen Gott durch den Mund seiner heiligen Propheten von Anbeginn gesprochen hat" (Apg 3, 19—21) [16]. Voraussetzung für die Wiederherstellung ist demnach Buße und Bekehrung, also auch schon eine Wiederkehr, nämlich in den Zustand vor der Sünde, in das rechte Verhältnis zu

---

[15] Oepke a. a. O. 390.

[16] Auf Grund der syrischen Übersetzung kommt Dalman (Die Worte Jesu I 145 f.) zu der Erklärung, daß hier nicht von der Erneuerung der Welt, sondern von der Erfüllung, d. h. Verwirklichung aller Dinge die Rede ist, von denen die Propheten gesprochen haben. Dann würde sich der Ausdruck auf die Neuschöpfung beziehen; denn mit dem, was die Propheten verkündet haben, kann hier doch wohl nur das Neue gemeint sein, das Gott in der Endzeit schaffen wird.

Gott. Mit der Wiederherstellung der Dinge ist die Wiederkehr Christi verbunden, die Parusie.

Das führt uns auf die andere Bezeichnung, die wir schon für den Vorgang der Endzeit gefunden haben, *παλιγγενεσία*: Mt 19, 28 „Jesus sprach zu ihnen: Wahrlich ich sage euch, ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet bei der Wiederherstellung der Welt (*ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*), wenn der Menschensohn auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt, auch selbst auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.“ Auch hier bestätigt Jesus die Erwartung der Juden, daß in der Endzeit eine Wiederherstellung, verbunden mit dem Gericht, erfolgen wird.

Es muß beachtet werden, daß in beiden Fällen die Wiederherstellung nicht in der Gegenwart, sondern erst in der Zukunft erfolgt, beim zweiten Erscheinen Christi. Diese Tatsache wird bei der Bestimmung, ob die *παλιγγενεσία* Tit 3, 5 mit der Wiederherstellung zusammengestellt oder aus ihr abgeleitet werden kann, nicht außer acht zu lassen sein.

Während es sich bei dieser bisher besprochenen Wiederherstellung um die Herbeiführung eines Zustandes handelt, der schon einmal dagewesen ist oder als einem früheren Zustand entsprechend gedacht ist, gibt es auch die andere Vorstellung im AT, daß mit der Endzeit an die Stelle des Alten Neues tritt. Das ist der Begriff der Neuschöpfung[17], und zwar in bezug auf die Menschen und die Welt. Der Gedanke klingt im AT zuerst an, wenn bei den Propheten dem alten auf dem Sinai geschlossenen Bund, den das Volk Israel treulos gebrochen hat, ein neuer Bund (vgl. Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25; 2 Kor 3, 6; Hebr 8, 8. 13; 12, 24) Gottes mit seinem Volke gegenübergestellt wird. Jer 31, 31—34: „Siehe es kommen Tage . . . da ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließe; nicht einen Bund, wie ich ihn mit ihren Vätern geschlossen, . . . sondern dies wird der Bund sein, den ich mit dem Haus Israel schließe nach jenen Tagen, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben; und ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein . . . Denn ich will ihre Missetat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken.“ Von einem neuen Bund spricht auch die Weissagung von der Vereinigung der beiden getrennten Reiche Ez 37, 26: „Und ich werde mit ihnen einen Friedensbund schließen, ein ewiger Bund mit ihnen wird es sein . . .“ (vgl. 34, 25; Js 54, 10). Dieser Bund ist nicht nur Erneuerung des früheren, den die Israeliten aufgegeben haben und darum auch Gott aufgehoben hat (Js 50, 1), sondern wirklich ein

[17] Procksch a. a. O. 7 ff.

neuer Bund, weil die Menschen, mit denen er geschlossen wird, erneuert sind: „Dann werde ich ihnen ein neues Herz geben und einen neuen Geist in ihr Inneres legen; ich werde das steinerne Herz aus ihrem Leibe entfernen und ihnen ein Herz von Fleisch geben“ (Ez 11,19; ebenso 36,26). Es handelt sich dabei um ein Wirken Gottes in der Seele des Menschen, durch das er ihn zur rechten sittlichen Gesinnung, zur rechten Haltung ihm gegenüber bringen will. Gott bewirkt, „daß ihr Sinnen und Trachten, früher auf die Sünde gerichtet, nur das eine Ziel kennt, Jahve zu dienen“[18]. Geist und Herz bedeutet Gesinnung. Aus Ez 18,31: „Werfet alle eure Sünden von euch ab, die ihr gegen mich begangen habt, und schafft euch ein neues Herz und einen neuen Geist“ geht aber hervor, daß diese Erneuerung nicht das Werk Gottes allein ist, sondern daß zugleich der Mensch tätig ist; die sittliche Erneuerung ist auch sittliche Tat des Menschen[19].

Von einer Neuschöpfung der Welt spricht Js 65,17: „Denn siehe, ich schaffe neue Himmel und eine neue Erde, und dessen, was vorher war, wird man nicht gedenken“ und 66,22: „Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die ich vor mir bestehen mache, spricht der Herr, so wird auch euer Same und euer Name bestehen“. Die Verheißung der Neuschaffung, wie sie hier ausgesprochen ist, finden wir nun ganz wörtlich im NT wieder. Nach der Vernichtung der bösen Mächte und dem Gericht über den Satan und die Toten schildert Johannes Offb 21 die Herrlichkeit des Reiches Gottes: „Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde; denn der erste Himmel und die erste Erde waren vergangen, und auch das Meer war nicht mehr. Ich sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem aus dem Himmel von Gott herabkommen . . . Siehe, ich mache alles neu“ (vgl. auch 3,12; 5,9; 14,3). 2 Petr 3,11—13: „Da nun das alles sich auflöst, wie müssen die in heiligem Wandel und Frömmigkeit verharren, welche die Ankunft des Tages Gottes erwarten und ersehnen, durch den die Himmel im Feuer aufgelöst und die Elemente in der Glut schmelzen werden. Aber neue Himmel und eine neue Erde erwarten wir nach seiner Verheißung, auf denen Gerechtigkeit heimisch ist.“ Danach ist die Neuschöpfung mit dem Gericht der Endzeit und dem Untergang der Welt verbunden. Wiederherstellung (Mt 19,28; vgl. Mt 17,11; Mk 9,12; Apg 1,6) und Neuschöpfung sind also im NT die Gedanken der Endzeithoffnung in Übereinstimmung mit den angeführten Stellen des AT.

---

[18] Heinisch, Das Buch Ezechiel (Die Hl. Schrift des Alten Testamentes VIII, 1), Bonn 1923, 65.

[19] Vgl. Heinisch ebd. 94.

Man muß sich hier über den Unterschied zwischen der Auffassung des AT und der des NT von der zukünftigen Zeit klar sein. Das AT kennt nur eine heilvolle Zukunft als Gegensatz zu der unheilvollen Gegenwart. Von einer ersten und zweiten Ankunft des Messias wird überhaupt nicht gesprochen[20]. Anders, aber nicht immer klar und einheitlich, ist die Vorstellung der apokryphen Bücher. Sie verlegen die Erneuerung teils an den Beginn der messianischen Zeit, so z. B. 1 Hen 45, 4 f. (vgl. aber 91, 16), teils an ihr Ende, so 4 Esr 7, 30 f., die messianische Zeit gehört also entweder bereits zum zukünftigen Äon oder noch zum gegenwärtigen; nach Apoc. Baruch (syr.) 74, 2 steht sie in der Mitte zwischen der vergänglichen und der unvergänglichen Welt[21].

Auch das NT kennt den Unterschied zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt. Procksch[22] ordnet nun in diesen Gegensatz alles ein, was über eine bereits in der Gegenwart sich vollziehende Neuschaffung oder Erneuerung gesagt ist, also vor allem den Begriff der *καινὴ κτίσις* bei Paulus (2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Es kann sein, daß die sprachliche Formulierung auf den genannten Anschauungen beruht[23]; aber inhaltlich ist doch festzuhalten, daß bei Paulus einmal das Neue schon geschaffen ist, daß die neue Schöpfung der Gegenwart angehört, nicht in der Endzeit liegt und nicht mit der Parusie und dem Gericht verbunden ist und ferner nur von der Neuschaffung der Einzelnen gesprochen wird, während jene Erneuerung sich doch an der ganzen Welt vollzieht. Wenn Procksch[24] unter der *καινὴ κτίσις* die „neue Weltperiode" versteht, die Js 65, 17; 66, 22 verkündigt ist, und sie „in den neuen Menschen vervielfältigt" denkt, so berücksichtigt er dabei nicht, daß das NT mit der Unterscheidung der ersten und zweiten Ankunft Christi etwas Neues bringt und Paulus selbst der bereits vollzogenen Erneuerung das Voll-

[20] Vgl. Kalt, Bibl. Reallexikon I (Paderborn 1931) 486 f.: „Das AT macht keinen direkten und formellen Unterschied zwischen einer ersten und zweiten Ankunft Christi." Vgl. hierzu auch Wikenhauser, Die Kirche als der mystische Leib Christi, Münster i. W. 1937, 34 ff. über die Kirche in ihrem Verhältnis zum alten und neuen Äon.

[21] Nach Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II⁴ 636 ist die erste Anschauung die älteste; Dalman a. a. O. 121 ff. ist der Ansicht, daß diese Gegenüberstellung von zwei Welten in der vorchristlichen Literatur des Judentums noch nicht vorliegt, sondern erst für das Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. nachzuweisen ist. Strack-Billerbeck IV 815 kann einige Belege für die Unterscheidung der zwei Äonen schon aus der Zeit Hillels und Schammais bringen und führt die seltene Bezeugung auf die Dürftigkeit der rabbinischen Quellen vor 70 n. Chr. zurück.

[22] A. a. O. 11.

[23] Vgl. Strack-Billerbeck III 519; Lietzmann, Gal 41.

[24] 12; vgl. zu seiner Ansicht auch u. S. 159.

kommene der Zukunft entgegenstellt (z. B. 1 Kor 13, 10). Auf diese Unterscheidung werden wir noch näher einzugehen haben, wenn über den Gedanken der Neuschöpfung bei Paulus ausführlich zu handeln ist. Zunächst ist nur festzuhalten, daß die neutestamentliche Lehre von der Wiederherstellung und Erneuerung der Welt in der Endzeit sich an die alttestamentlichen Weissagungen anschließt, daß aber mit einer Erneuerung des einzelnen in der Gegenwart, die freilich durch die (erste) Ankunft des Messias bestimmt ist, das NT über das AT hinausgeht.

Dabei soll nicht geleugnet werden, daß seinem Inhalt nach schon im AT manches angedeutet wird, das vom NT aus als Hinweis auf die Wiedergeburt angesehen werden kann. Auf die Stellen, an denen von einer Erneuerung des Herzens, der Gesinnung gesprochen wird, ist schon hingewiesen worden. Zu Ez 11, 19; 36, 26; 18, 31 tritt noch Jer 24, 7. Man hat ferner an Ps 50 (51), 12 gedacht. Nach Herkenne[25] enthält der Vers „keimhaft die ntl Vorstellung von der Palingenesie (Tit 3, 5), insofern diese auch den Übergang in einen ganz neuen Zustand bedeutet“. Eine Beziehung auf die Endzeit und ein Zusammenhang mit dem Erscheinen des Messias fehlt.

Procksch hat aus den besprochenen Gedanken von Wiederherstellung und Neuschaffung im AT die dem NT eigene Vorstellung von der Wiedergeburt abzuleiten gesucht. In der Taufe Jesu sieht Procksch die Wiedergeburt Jesu vollzogen, durch die er zum Erstgeborenen von den Toten (Kol 1, 18) wird[26]. Daß die Taufe Jesu mehr ist als eine Bußtaufe, entnimmt Procksch den Worten Lk 3, 22 „heute habe ich dich gezeugt“, die durch einige Hss bezeugt sind, aber, wie er mit andern annimmt, den echten Lk-Text darstellen[27], während Mt und Mk und die übrigen Lk-Hss nur den ersten Teil von Ps 2, 7 bieten: „Du bist mein geliebter Sohn“ (ebenso Mk 1, 11; Mt 3, 17 dagegen: „Dieser ist ...“). Daß Jesus zum Sohne Gottes erklärt wird, ist nach Procksch dadurch möglich, daß „sich mit der Wassertaufe des Johannes die Geistestaufe verbindet“; „in der Geistestaufe wird Jesus zum Erstgeborenen des neuen Zeitalters; er selbst ist der erste Wiedergeborene, da er mit der Erscheinung des Geistes zum Sohne Gottes

[25] Das Buch der Psalmen (Die Hl. Schrift des AT V 2), Bonn 1936, 25. Vgl. auch Frz. Delitzsch, Bibl. Kommentar über die Psalmen[5] (Bibl. Komm. über das AT IV 1), Leipzig 1894, 375.

[26] A. a. O. 13 f.

[27] A. a. O. 13; vgl. Holtzmann, Theol. d. NT I[2] 538 f.; Zahn, Das Evangelium des Lucas[3] (Komm. z. NT III), Leipzig-Erlangen 1920, 109 ff.; Klostermann, Das Lukasevangelium[2] (Hb. z. NT 5), Tübingen 1929, 55.

erklärt wird“[28]. Dieser Versuch aber, die Taufe Jesu zu erklären, ist abzulehnen; er beruht auf der Voraussetzung, daß es sich hier um einen legendenhaften Bericht handle, in dem eine Auffassung der christlichen Gemeinde ausgesprochen ist, und auf der unsicheren Annahme, daß der in den betr. Hss überlieferte Text echt sei. Auch die Deutung, die Procksch der Taufe Jesu selbst gibt, ist kaum richtig. Er sieht in Jesu Taufe ein „Stirb und Werde“ und damit ein Vorbild seiner Auferstehung und schließt aus den Worten Jesu Lk 12, 50 „Mit einer Taufe muß ich getauft werden, und wie drängt es mich, bis es vollbracht ist“, „daß die Taufe für ihn auch ein Bild des Todesschicksals ist, das für ihn der notwendige Durchgangspunkt zur allseitigen Lebenswirkung ist“[29]. Die Johannestaufe sei nämlich „ein Bild der Sintflut, in welcher der alte Mensch ersäuft wird, damit ein neuer Mensch entsteht“. Zugleich aber sei „der in Taubengestalt erscheinende Geist Gottes das Prinzip eines neuen Zeitalters, das man ebensogut messianisch wie pneumatisch nennen kann“[30]. Aber der Anklang an die Sündflut, die Procksch aus dem Erscheinen der Taube erschließt, ist doch sehr gesucht. Die Sündflut war ein Strafgericht und wurde von Jesus auch als solches bezeichnet (Mt 24, 37—39; vgl. 2 Petr 2, 3—5); man kann kaum die von Procksch angenommene Bildlichkeit gelten lassen. So sehr man auch manche der von Procksch entwickelten Einzelheiten und Zusammenhänge billigen kann, die Gesamtauffassung, die er von der Taufe Jesu hat, macht es unmöglich, seine Aufstellungen für die Ableitung des paulinischen Wiedergeburtsbegriffes zu verwerten. Prockschs Arbeit zeigt, daß die messianische Zeit eine Erneuerung bringen soll, und daß eine Neuschöpfung in der Gegenwart als teilweise Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie von der Neugestaltung der Endzeit angesehen werden kann. Er erweist aber nicht, daß die alttestamentliche Lehre von der allgemeinen Erneuerung bereits die Vorstufe zur neutestamentlichen Wiedergeburtsidee ist. Wir werden aber zeigen können, daß der Begriff der Wiedergeburt sich als naheliegende Formulierung aus dem gesamten theologischen Denken des hl. Paulus erweisen läßt.

Wir fassen das Ergebnis zusammen: Die alttestamentliche Heilsprophetie kennt den Gedanken sowohl der Wiederherstellung wie der Erneuerung. Beide Vorstellungen sind auch ins NT übernommen worden. Dabei wird jene nur von der Wieder-

---

[28] A. a. O. 14. Auch nach Bauer, Jo 51 wird Jesus „durch die Taufe zum Sohne Gottes gezeugt“. Ebenso Windisch, Taufe und Sünde 273.

[29] A. a. O. 12.

[30] Ebd. 14.

herstellung bei der Endzeit gebraucht, und auch an die alttestamentliche Erneuerung schließt sich nur die Neuschöpfung am Ende dieser Weltzeit an, während die *καινὴ κτίσις* bei Paulus wegen ihrer Beziehung auf den einzelnen[31] in der Gegenwart über die alttestamentliche Vorstellung hinausgeht. Zu beachten ist auch, daß von einer Gotteskindschaft im Sinn des NT im AT noch keine Rede ist, sie gerade aber mit dem Begriff der Wiedergeburt in engem Zusammenhang steht.

Es könnte nun aber scheinen, daß wir Tit 3, 5 in dem Begriffspaar *παλιγγενεσία* und *ἀνακαίνωσις* die beiden Gedanken von der Wiederherstellung und Erneuerung vor uns hätten. Die sprachliche Formulierung legt das sehr nahe. Aber die Exegese der Stelle hat ergeben, daß durch die Beziehung auf den einzelnen Menschen in der Gegenwart bereits ein Fortschritt gegenüber dem AT vorliegt. Erst damit ist auch die Möglichkeit gegeben, von einer Wiedergeburt zu sprechen. Daß diese Auffassung des Heilsvorgangs auch bei Paulus möglich ist, daß also *παλιγγενεσία* nicht nur Wiederherstellung, sondern Wiedergeburt heißt, wird die Betrachtung der Wiedergeburtsvorstellung bei Johannes, Petrus und Jakobus ergeben.

4. Wiedergeburtsvorstellungen im NT bei Petrus, Jakobus und Johannes.

1 Petr 1, 3 f. ist eine weitgehende Übereinstimmung mit den Gedanken von Tit 3, 5 festzustellen: „Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der nach seinem großen Erbarmen uns wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten, zu einem unvergänglichen, unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das für euch im Himmel bewahrt ist." Das Wirken Gottes am Menschen wird als *ἀναγεννᾶν* bezeichnet. Da wir in der sprachgeschichtlichen Untersuchung *παλιγγενεσία* und *ἀναγέννησις* als Synonyma gefunden haben, liegt bei Petrus dieselbe Vorstellung wie dort vor. Auch in anderen Punkten entspricht die Darstellung den paulinischen Gedanken: Die Tat Gottes geht aus seinem Erbarmen hervor (*κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος*); das Ziel ist unsere Rettung (5 *εἰς σωτηρίαν*), die freilich erst am Ende der Zeiten (5) offenbar werden wird. Wie Tit 3, 7 die Christen als Erben des ewigen Lebens bezeichnet werden, so ist hier von einem unvergänglichen, unbefleckten und

[31] Wenn Procksch 17 auch die *παλιγγενεσία* Tit 3, 5 auf „die Wiederkehr der ursprünglichen Weltordnung Gottes" bezieht, so ist das eine Ansicht, die von dem eschatologischen Gebrauch des Wortes und nicht von der Exegese der Stelle ausgeht, darum auch kaum dem Verständnis des Satzes gerecht wird.

unverwelklichen Erbe die Rede, also einem Gut, das zu den irdischen Gütern im Gegensatz steht. Hier schon und noch deutlicher im folgenden wird viel stärker als bei Paulus auf die Zukunft Bezug genommen; wir besitzen unser Erbe noch nicht endgültig, sondern sind *εἰς ἐλπίδα* wiedergeboren. Diese Ausrichtung auf die Zukunft, die von dem Zweck des Briefes bestimmt ist, die Christen in den Trübsalen der Gegenwart aufzurichten (1, 6), erklärt wohl auch den Unterschied gegen Tit 3, 5, daß Petrus viel stärker die Hoffnung betont, für die Gegenwart aber nur die Tatsache hervorhebt, daß die Christen wiedergeboren sind, und die sittliche Pflicht einschärft, gemäß der Berufung durch Gott das Leben zu gestalten (1, 13 ff.). Petrus spricht es hier sehr deutlich aus, daß mit der Wiedergeburt der Christ noch nicht vollendet ist, eine Lehre, die wir bei Paulus wieder antreffen werden[1].

Es ist nicht ausdrücklich von der Taufe die Rede; trotzdem wird sich das *ἀναγεννᾶν* kaum auf etwas anderes deuten lassen als auf die Wirksamkeit Gottes bei der Taufe. Es kann nämlich unter Wiedergeburt nicht die Annahme des Glaubens und der Hoffnung verstanden werden; denn das wären Tätigkeiten des Menschen; der Lobpreis Gottes, den Petrus ausspricht, setzt eine entscheidende Tat Gottes voraus. Wir dürfen somit annehmen, daß Petrus von derselben Vorstellung aus wie Paulus Tit 3, 4—7 spricht, den Vorgang der Wiedergeburt aber weniger hervorhebt, sondern nur kurz berührt, um seine Leser mehr auf die trostreiche Hoffnung des zukünftigen Erbes hinzuweisen. Die Übereinstimmung mit paulinischen Gedanken, die sich dem Inhalt und der Ausdrucksweise nach zeigt, hebt Windisch[2] richtig hervor: „Das Erstehen oder Wiederaufleben eines neuen Menschen, die Schöpfung eines neuen Menschen, Ausdrücke, die wir bei Paulus fanden, und die hier gebrauchte Zeugung eines neuen Menschen bezeichnen den gleichen Vorgang." Auch nach Büchsel[3] ist die Wiedergeburt „eine Tat Gottes am Menschen". Er glaubt aber, daß ihr Ergebnis die lebendige Hoffnung nur als persönliche Haltung ist, daß die Wiedergeburt nicht als Zuständlichkeit oder Erlebnis dargestellt ist, daß sie keine Kräfte oder Fähigkeiten

---

[1] S. u. S. 162. 167. Wenn man auch feststellen muß, daß die Vollendung mit der Wiedergeburt noch nicht gegeben ist, so darf man doch nicht mit J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes², Göttingen 1900, 110 A. 1 in der Wiedergeburt bei Petrus und der Neuschöpfung bei Paulus „eine individuelle Vorwegnahme jener Verwandlung" (bei der Parusie) sehen, „die in dem Christen sich allmählich anbahnt". Die genannten Heilsvorgänge haben auch ihre Bedeutung für die Gegenwart und nicht nur für die Parusie.

[2] Taufe und Sünde 235.

[3] Theol. Wörterbuch I 672 f.

bringt. „Die Wiedergeburt besteht im Grunde darin, daß man hoffen darf um der Auferstehung Jesu willen.“[4] Durch diese Auffassung wird aber doch die ganze Tätigkeit in den hoffenden Menschen verlegt, und es ist nicht zu verstehen, worin eigentlich die rettende Tat Gottes bestanden haben soll. Vielmehr scheint es, daß die Hoffnung in den Christen lebendig ist wegen des Erlebnisses der Wiedergeburt. Ferner ist es doch sehr fraglich, ob man wie Büchsel den Ausdruck *ἀναγεννᾶν* so sehr verflüchtigen darf. Richtig ist allerdings, daß eigentlich nur Ursache und Wirkung der Wiedergeburt berücksichtigt werden, während wir auf unsere Frage, wieso es sich hier um eine Neugeburt handelt, keine Antwort erhalten.

Die Wiedergeburt ist Gegenstand der Unterredung Jo 3. Hier werden wir nun weiter geführt. Einmal werden wir belehrt, daß es sich wirklich um eine Geburt handelt. Die Frage, ob *ἄνωθεν* räumlich oder zeitlich aufzufassen ist, hat immer noch keine allgemein anerkannte Beantwortung gefunden[5]. Die Gründe und Gegengründe sind für beide Meinungen schon oft genug behandelt worden, so daß es nicht nötig ist, hier darauf einzugehen[6]. Aber wie auch das Wort *ἄνωθεν* aufzufassen ist, es muß sich um eine zweite Geburt, eine Wiedergeburt handeln; das geht nicht nur aus dem Erstaunen des Nikodemus hervor, sondern aus dem ganzen Zusammenhang. Die Frage des Nikodemus (3, 4) nach der Art und Weise der Wiedergeburt und ihrer Möglichkeit zeigt einen starken Realismus seiner Vorstellung und eine Anschaulichkeit, die an den oben erwähnten Adoptionsbrauch, die Nachahmung einer Geburt, erinnert. Der Realismus der Auffassung des Nikodemus wird vom Heiland nicht als in sich unberechtigt abgewiesen; es wird ausdrücklich von einer zweifachen Geburt gesprochen. Es wird nämlich unterschieden zwischen einer Geburt *ἐκ σαρκός* und einer Geburt *ἐκ πνεύματος*. Jene kann keine andere sein als die, durch die der Mensch sein natürliches Leben erhält (vgl. Jo 1, 13). Ihr steht die andere Geburt, *ἐκ πνεύματος*, gegenüber. Damit haben wir das Prinzip dieser zweiten Geburt

[4] Ebd. 673.

[5] Ich verweise nur auf die neuesten Kommentare von Bauer im Hb. z. NT und Büchsel im Neuen Göttinger Bibelwerk zur Stelle.

[6] Erwähnt sei nur, daß Artemidorus Onirocrit. I, 13 (17 Hercher) den Ausdruck *ἄνωθεν γεννᾶσθαι* in der Bedeutung „zum zweiten Mal geboren werden“ gebraucht. Hercher schreibt *ἄν* statt des von den Hss L und V überlieferten *ἄνωθεν*. *Ἄνωθεν* im Sinn von „wiederum“, „von neuem“ gebraucht Flavius Josephus Ant. I, 18, 3 § 263 (I, 63, 24 N.). Büchsel, Theol. Wört. I 378 hält an der Bedeutung „von oben“ fest, weil er es für die Wiedergabe des hebräischen מִלְמַעְלָה ansieht und Johannes sonst immer von der Geburt aus Gott spricht.

ausgesprochen: es ist das *πνεῦμα*. Das zum Heil nötige Geschehen ist also nicht eine Wiederholung der natürlichen Geburt; denn „was aus dem Fleisch geboren ist, ist Fleisch"; sie könnte also nur dasselbe, einen irdischen Menschen hervorbringen; um darüber hinaus zu einer Existenz zu gelangen, die höher steht als die irdische, muß der Geist als zeugendes Prinzip wirken.

Die Wiedergeburt wird in der Taufe vollzogen: *ἐξ ὕδατος*. Von der christlichen Taufe hat schon Justinus Apol. I, 61 (70 Goodspeed) die Stelle verstanden. Gegen Zahn[7], der die Worte von Wasser und Geist in zwei Forderungen zerlegt, nämlich die Johannestaufe zur Sündenvergebung und die Mitteilung des Geistes zu empfangen, wendet sich mit Recht Bauer[8]: „Damit soll nicht die Geistestaufe des Messias neben die Wassertaufe des Johannes gestellt werden und beide als unbedingt nötig zum Heil erscheinen; vielmehr tritt der Nur-Wasser-Taufe des Vorläufers eine andere gegenüber, die christliche, bei der sich Wasser und Geist zu gemeinsamer Wirkung verbinden." Danach wird also in der Taufe der Christ aus dem Geist wiedergeboren. „Die obere ‚Welt' kommt hier dem Menschen nahe im Wasser und Geist, in der Taufe, die ihm der Geist vermittelt. Daß hier das Wasser, das Ding im Sakrament, irgendwie eine selbständige Bedeutung neben dem Geiste hätte, ist ausgeschlossen, weil in V. 6 und 8 nur von der Geburt aus dem Geiste die Rede ist. Gewiß sind diese Worte echt sakramental gemeint. Der Geist kommt wirklich durch die Taufe und nicht senkrecht vom Himmel. Ein von Menschen vollzogener Brauch bringt Gottes Geist. Aber nicht das Wasser als solches, nicht der Täufer als solcher, nicht die Taufhandlung als solche, sondern der Geist, der durch sie kommt, gibt die Geburt."[9]

In Jo 1, 13 *ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν* dürfen wir eine erklärende Parallele zu *ἐκ πνεύματος* erblicken, insofern auch hier die Geburt oder Zeugung der natürlichen entgegengesetzt ist und auf ein höheres Prinzip zurückgeführt wird. Von der Geburt aus Gott spricht Johannes auch 1 Jo 2, 29; 3, 9 f.; 4, 7; 5, 1 f. 4; darum nennt er auch die Christen Kinder Gottes, und zwar ist das nicht nur eine übertragene Ausdrucksweise, ein Name, sondern damit

---

[7] Das Evangelium des Johannes[5] 190.

[8] A. a. O. 52.

[9] Büchsel, Jo 52. J. Weiß a. a. O. möchte eine andere Erklärungsmöglichkeit gelten lassen. In einer älteren Form, die er bei Justinus Apol. I, 61, 7 erhalten sieht, könnte sich die Stelle „ursprünglich nicht auf die geistige ‚Wiedergeburt' in der Taufe, sondern eben auf die Verwandlung bei der Parusie bezogen" haben. Aber bei Jo steht das Wort in einer Form, die es deutlich auf die Taufe bezieht, und Justinus, der es ohne diesen Hinweis gebraucht, wendet es auf die Taufe an.

ist ihr Sein ausgesprochen: „Seht, welche Liebe uns der Vater geschenkt hat, daß wir Kinder Gottes heißen und es sind" (1 Jo 3, 1). Diese Stellen, an denen von der Geburt aus Gott gesprochen wird, enthalten natürlich auch die Lehre von der Wiedergeburt, da die natürliche Geburt auf Grund der fleischlichen Zeugung entgegengesetzt ist.

Was Jesus dem Nikodemus klarmachen will, ist, daß nicht die natürliche Gegebenheit des menschlichen Daseins, auch nicht seine Tätigkeit ihn befähigt, Bürger im Reiche Gottes zu werden, sondern hierzu eine Tat Gottes in das Leben des Menschen eingreifen, daß der Mensch an sich ein Geschehen erfahren muß, „in welchem der Mensch ebenso wie das Kind, das vom Vater gezeugt und von der Mutter geboren wird, leidendes Objekt und Produkt ist"[10]. Wenn man so den Sinn der Worte Jesu faßt, wird man kaum der Gefahr erliegen, die Büchsel[11] in dem Wort Wiedergeburt sieht, nämlich „daß man das gottgeschenkte Wunder in ein innerweltlich oder innermenschlich begründetes Erneuerungserlebnis verwandelt". Denn an der übernatürlichen Wirklichkeit des Wiedergeburtsvorganges muß unter allen Umständen festgehalten werden; das sprechen die angeführten Stellen aus den Johannes-Schriften zu deutlich aus.

Eine weitere Bestimmung zu den neutestamentlichen Gedanken von der Wiedergeburt liefern die Stellen Jak 1, 18 und 1 Petr 1, 23. Jak 1, 18 „Mit freiem Willen hat er uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt, damit wir so gewissermaßen Erstlinge seiner Geschöpfe seien". 1 Petr 1, 23 „Ihr seid nicht aus einem vergänglichen Samen wiedergeboren, sondern aus einem unvergänglichen, durch Gottes Wort, das lebendig und beständig ist" (vgl. 1 Petr 2, 2). Wiederum ist in beiden Fällen Gott der Wirkende, der Vorgang eine Wiedergeburt. Während indessen z. B. Jo 3 der Geist Gottes im allgemeinen als Prinzip genannt ist, finden wir an diesen beiden Stellen das Wort Gottes genannt, ein Ausdruck, der ohne weiteres den ideellen Zusammenhang unserer Stelle mit Jo 3 erkennen läßt; denn das Wort gehört zum Geist. Zudem ist das Prinzip des göttlichen Geistes in seiner konkreten Form des Wortes noch deutlich gekennzeichnet durch die Aussage, daß das Wort unvergänglicher Same ist (1 Petr 1, 23; vgl. Jak 1, 17), eine Ausdrucksweise, die das Wort weder als alleiniges Prinzip erscheinen läßt noch die Taufe als Mittel ausschließt[12].

---

10 Zahn a. a. O. 188.

11 Jo 51. Er faßt ἄνωθεν im Sinn einer Geburt aus Gott.

12 Vgl. Mt 28, 19: „Lehren und Taufen". Über das Verhältnis von Glaube und Taufe, die beide als Mittel zur Wiedergeburt im NT genannt werden, ist

Der Überblick über die Wiedergeburtsvorstellungen in den Schriften des NT, die nicht von Paulus stammen, hat gezeigt, daß wir es hier mit einem Gedanken zu tun haben, der dem Urchristentum vertraut war. Wort und Begriff der Wiedergeburt müssen den Christen geläufig gewesen sein; andernfalls hätte gerade in den Briefen nicht ohne jede Erklärung von Wiedergeburt gesprochen werden können. Es darf darum nicht wundern, wenn auch Paulus einmal von einer Wiedergeburt als Wirkung der Taufe spricht; es zeigt sich darin, daß er eine Taufanschauung hat, die sich auch sonst im NT findet.

Man hat nun natürlich auch an den behandelten Stellen den Einfluß der Mysterien angenommen. Für 1 Petr ist besonders Perdelwitz[13] zu nennen. Er glaubt, nur aus den Vorstellungen von Mysterienkreisen die Gedanken des Briefes erklären zu können. Nach Bauer[14] ist der Gedanke der Zeugung aus Gott, d. h. der „Umwandlung des Menschen zum Sohn der Gottheit“[15], und der Wiedergeburt von den synkretistischen Mysterienkulten übernommen: „Hier (Jo 3, 5) wie bei den Mysterienkulten vollzieht sich im Ritus die göttliche Zeugung.“[16] Die religionsgeschichtliche Untersuchung der Frage, ob und wieweit die behandelten Stellen bei Jo, Petr und Jak auf den Einfluß der Mystrienreligionen und ihrer Vorstellungen zurückgehen, braucht hier nicht angestellt zu werden. Zum Vergleich der Vorstellungen mit denen der Mysterien verweisen wir auf den religionsgeschichtlichen Teil[17]. Für die Lehre des hl. Paulus von der Wiedergeburt ist der Vergleich in dem Abschnitt „Der religionsgeschichtliche Versuch“ durchgeführt. Es genügt uns, gezeigt zu haben, daß Paulus, wenn er eine Wiedergeburt als Wirkung der Taufe sieht, in derselben Weise von der Taufe spricht und denkt wie andere neutestamentliche Schriftsteller auch. Wir werden im folgenden zeigen können, daß er von den Grundgedanken seiner eigenen Lehre und von ihrer Darstellung in seinen Briefen aus ohne Einfluß von außen zu dem Gedanken der Wiedergeburt kommen konnte, indem wir die verwandten Vorstellungen behandeln, in denen wir Vorstufen zu jener Idee erblicken können.

hier nicht zu handeln. S. auch Büchsel, Der Geist Gottes im Neuen Testament 463.

[13] Die Mysterienreligionen.

[14] Joh 48 ff. [15] Ebd. 49. [16] Ebd. 50.

[17] Vgl. zu der johanneischen Lehre von der Wiedergeburt auch den Schluß, zu dem Tillmann, Die Idee der Nachfolge Christi (Handbuch der katholischen Sittenlehre III), Düsseldorf 1934, 85 kommt: „So zeigt sich auch hier, daß die johanneische Lehre von der Wiedergeburt nicht ein Stück mystischer Magie ist, sondern die wesenhafte Grundlegung einer Religion, die göttliches und menschliches Wirken einbegreift.“

5. Versuche, die Wiedergeburtsvorstellung bei Paulus aus seinen Gedanken und Sprachformen zu erklären.

a) Erklärung aus dem theologischen Inhalt der paulinischen Schriften.

α) Erneuerung und Neuschöpfung.

Wir hatten es oben abgelehnt, aus dem Begriff der alttestamentlichen und jüdischen Vorstellung von der Erneuerung und Neuschöpfung die neutestamentliche Wiedergeburtsvorstellung unmittelbar abzuleiten, weil diese Bestimmungen aufweist, die sie von jenen Gedanken wesentlich unterscheiden. Wohl aber glauben wir, in der Neuschöpfung, wie wir sie bei Paulus finden, einen Begriff zu haben, der mit der Wiedergeburtsvorstellung von Tit 3, 5 in enger Beziehung steht und leicht zu ihr hinführen kann.

Es ist für Paulus ein ganz geläufiger Gedanke, daß in dem Leben des Menschen das Christwerden eine folgenschwere Scheidung bedeutet, die sein Leben in zwei Teile zerlegt, die, jeder mit verschiedenen Bestimmungen gekennzeichnet, einander entschieden entgegengesetzt sind. So kommt er denn zu einer Gegenüberstellung von Einst und Jetzt. Ausführlich vergleicht er den Zustand vor und nach der Bekehrung, wenn er Eph 2, 1 ff. die Würde der Christen und die Größe des Christseins darstellt. Dabei ist das Einst dem Jetzt entgegengesetzt wie der Tod dem Leben (2, 1. 5), die Verzweiflung der Hoffnung (2, 12), die Finsternis dem Licht (5, 8; vgl. Kol 1, 13). Es ist ein Trennungsstrich gezogen zwischen dem früheren Leben in Sünde und dem jetzigen in guten Werken (Kol 3, 7 f.; Tit 3, 1 ff.). Mit allen diesen Bestimmungen der beiden Lebenszustände ist es gegeben, daß das Frühere das Ungenügende, das Veraltete und Alte ist, an dessen Stelle Neues treten muß. Diesen Gegensatz von Einst und Jetzt drückt Paulus mit dem bezeichnenden Begriffspaar aus: der alte und der neue Mensch.

Das Werk Christi bestand nach Eph 2, 14 ff. darin, daß er der Welt mit ihren Gegensätzen den Frieden, der zerrissenen Menschheit die Einheit brachte; er wollte „beide Teile in seiner Person zu einem neuen Menschen umschaffen" (2, 15). Was von Christi Werk hier gesagt ist, vollzieht sich immer wieder, wenn der einzelne Mensch in Christus (2, 10) und mit Christus (2. 5 f.) von Gott gerettet wird. Unter dieser Rettung kann nichts anderes verstanden werden als die Aufnahme in die Gemeinschaft der Christen, die ja zugleich Gemeinschaft mit Christus ist (1 Kor 1, 9; vgl.

Röm 8, 17 und den Ausdruck „in Christus“[1]. Paulus will an der Stelle vor allem zeigen, daß in Christus die Einheit geschaffen ist und der frühere Gegensatz zwischen Juden und Heiden nicht mehr besteht. Das geschah aber eben dadurch, daß nicht der Jude in einen Heiden oder der Heide in einen Juden verwandelt, sondern der neue Mensch geschaffen wurde, in dem die frühere Feindschaft aufgehoben (2, 16) und der Zutritt zum Vater möglich wurde (2, 18)[2]. Weil es sich nicht um Verwandlung oder Entwicklung handelt, sondern etwas Neues entsteht, ist mit Recht von Schöpfung zu sprechen; Paulus gebraucht das Wort *κτίζειν* 2, 10. 15; 4, 24. Darum gelten vor Gott nicht mehr die Unterschiede, die früher bestanden: „In Christus Jesus hat nicht Beschneidung noch Unbeschnittensein Wert, sondern die Neuschöpfung“ (*καινὴ κτίσις* Gal 6, 15; vgl. 5, 6; 1 Kor 7, 19).

Wir werden noch sehen, wie diesem Wirken der göttlichen Gnade das Tun des Menschen entsprechen muß, wie er der „grundsätzlichen Tatsache“ entsprechend, daß er etwas Neues geworden ist, sein „praktisches Verhalten“ einrichten muß[3]. Vorläufig entnehmen wir auch den Stellen, an denen Paulus zu einem Tun ermahnt, das auf ein dauerndes Festhalten des Neuen abzielt, die Bestimmungen des neuen Menschen. Er ist erneuert „nach dem Bilde seines Schöpfers“ (Kol 3, 10), „geschaffen nach Gott in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit“ (Eph 4, 24). Der alte Mensch mit der Sünde, also im Zustand der Ungerechtigkeit und Unheiligkeit, ist vernichtet (Röm 6, 6). Mit dem paulinischen Wort vom „Anziehen des neuen Menschen“ (Eph 4, 24; Kol 3, 10) ist der andere Ausdruck „Christus anziehen“ (Gal 3, 27; Röm 13, 14) gleichzusetzen. Im neuen Menschen gewinnt Christus Gestalt (Gal 4, 19), und in seiner endgültigen Vollendung ist der neue Mensch Christus gleichgestaltet (Röm 8, 29). Die Neuschaffung nach dem Bilde Gottes wurde in der Urchristenheit so stark erlebt, daß Petrus sagen konnte, der Christ werde der göttlichen Natur teilhaftig (2 Petr 1, 4).

Paulus betont sehr stark, daß der Mensch nicht aus sich neu werden könne. Mehrmals hebt er Eph 2, 1 ff. hervor, daß Gott uns aus Gnade gerettet hat (2, 4. 5. 7. 8), daß die Rettung ein Geschenk

---

[1] S. Wikenhauser, Christusmystik 9 ff. 35 ff.

[2] Vgl. Belser, Der Epheserbrief des Apostels Paulus, Freiburg 1908, 69; J. Knabenbauer, Eph Phil Col 84; Rendtorff, N. Gött. Bibelwerk 8² 57; Tillmann a. a. O. 89: „Sie ist eine neue Schöpfung nicht darum, weil sie zu der erstmaligen Schöpfung der Welt hinzutritt, sondern weil ihr Ergebnis einen Zustand begründet, der von dem bisherigen völlig verschieden ist.“

[3] Meinertz, Gefangenschaftsbriefe 39.

Gottes ist (2, 8). So darf er sagen, daß der neue Mensch Gottes Werk ist: „Sein Werk (ποίημα) sind wir.“ Der Zusatz „geschaffen (κτισθέντες) in Christus Jesus“ zeigt, daß Paulus hier nicht von der ersten Erschaffung des Menschen spricht, sondern, wie die vorausgehenden Verse es erwarten lassen, von der Neuschaffung. Als Neugeschaffene sind wir also auch sein Werk, genau wie wir durch die erste Schöpfung sein Werk sind.

So sagt schließlich Paulus vom Christen, daß er eine Neuschöpfung ist: „Ist also einer in Christus, so ist er eine neue Schöpfung“ (καινὴ κτίσις 2 Kor 5, 17). Durch die Verbindung mit Christus ist also das Neue im Menschen geschaffen oder vielmehr der Mensch selbst neu geworden.

Man hat die Stelle anders zu erklären gesucht. Procksch[4] glaubt, daß κτίσις kein Einzelwesen bezeichnen könne, weil es sonst, Röm 1, 20. 25; 8, 19 ff. 39; Kol 1, 15. 23; Gal 6, 15, von der „Schöpfungsregion“ gebraucht würde. Nun wird man in Gal 6, 15 κτίσις richtiger als nomen actionis auffassen, da es parallel mit περιτομή steht. Dieses Wort ist hier in seinem eigentlichen Sinn, und zwar in abstrakt effektiver Bedeutung gebraucht und bezeichnet demnach das Ergebnis einer Tätigkeit, heißt also Beschnittensein (vgl. Röm 2, 25 ff.; 3, 1; Gal 5, 6). Ebenso ist ἀκροβυστία im eigentlichen Sinn vom Fehlen der wirklichen „mit der Hand vorgenommenen“ (Kol 2, 11) Beschneidung zu verstehen, und zwar als abstrakter Ausdruck; es heißt demnach das Unbeschnittensein (vgl. Röm 2, 25 f.; 4, 9 ff.; 1 Kor 7, 18 f.; Gal 5, 6). Nicht anders ist καινὴ κτίσις zu verstehen, da es mit den beiden anderen Begriffen gleichgeordnet ist. Auch Röm 8, 39 wird kaum als Gegenbeweis angeführt werden können: (Denn ich bin überzeugt, daß . . .) „weder Höhe noch Tiefe noch τις κτίσις ἑτέρα uns von der Liebe Gottes in Christus Jesus, unserm Herrn, trennen kann“. Wenn mit κτίσις neben Höhe und Tiefe eine andere Region bezeichnet werden soll, wie Procksch annimmt, so doch, insofern sie Geschöpf ist. Hebr 4, 13 „Kein Geschöpf (κτίσις) ist verborgen vor ihm“ spricht ebenfalls gegen Prockschs Ansicht, ebenso Pastor Hermae Sim. 9, 1, 8 (211, 31 Funk²) und Mart. Polycarpi 14, 1 (121, 3 Funk²; vgl. Jdt 9, 12). Somit ist die sprachliche Möglichkeit, in καινὴ κτίσις den in Christus neugeschaffenen Menschen zu sehen, nicht abzulehnen. Procksch gibt 2 Kor 5, 17 wieder: „Wenn es eine καινὴ κτίσις gibt, so ist sie in Christus enthalten“, und er will den Satz von einer neuen Weltperiode verstehen, die in Christus auftritt. Der Zusammenhang läßt diese Auffassung nicht zu. Paulus sprach in den vorhergehenden Versen 14—16 von dem Verhältnis der Christen zu Christus. Ihr Leben hat ein anderes Ziel als früher, da sie noch nicht Christus angehörten. Lebten sie früher für sich, so jetzt für ihn (15); war ihr Erkennen früher κατὰ σάρκα, so ist es jetzt nicht mehr so (16). Sie sind eben in Christus anders, neu geworden. So muß der Ausdruck καινὴ κτίσις auf den Christen bezogen werden; er ist eine neue Schöpfung.

---

[4] A. a. O. 12 A. 1.

Neuschöpfung ist ein Begriff, der uns auch in der rabbinischen Literatur begegnet. Nach Strack-Billerbeck[5] sprechen die Rabbinen von einer Neuschöpfung, von einer neuen Kreatur, von einem neu erschaffenen Menschen oder Volk, „α) wenn ein Mensch durch die Heilung seiner Gebrechen, β) durch die Beseitigung seiner Nöte, γ) durch die Vergebung seiner Sünden eine Erneuerung in seinem physischen Bestand, bzw. in seiner äußeren Lage, bzw. in seinem Verhältnis zu Gott erfuhr". Dazu stehen eine Reihe von Beispielen aus rabbinischen Schriften zur Verfügung. Auch der Proselyt konnte als בריה חדשה bezeichnet werden[6]. Es ist darum möglich, „daß dem Paulus durch die rabbinische Sprechweise der Ausdruck *καινὴ κτίσις* eingegeben worden ist, aber das ganze Wort ist so echt paulinisch, daß es geradezu als knappe Zusammenfassung eines Hauptgedankens seiner Predigt gelten kann"[7]. Daß wirklich nicht mehr als die sprachliche Formulierung an die jüdische Denkweise anschließt, zeigt zur Genüge nicht nur die ständige Beziehung des Neuen auf Christus (5, 14 ff.), die ja auch sonst für das Denken des Apostels maßgebend ist, sondern auch der ganze Zusammenhang. Einen so entscheidenden Bruch zwischen dem Alten und dem Neuen zu sehen, lag den Rabbinen fern. Für den Christen hat nichts mehr von dem, was früher galt, seinen Wert (2 Kor 5, 16; Gal 6, 15; Eph 2, 1 ff. 15).

Wir hatten schon darauf hingewiesen, daß bei Paulus neben die frohe Gewißheit, im Besitze des Neuen und selbst neu geworden zu sein, Äußerungen treten, die eine Aneignung des Neuen fordern und das Neuwerden auch auf das Handeln des Menschen zurückführen. Das Neue, das Gott geschaffen hat, ist für Paulus noch nicht das Vollendete. Die Neuschöpfung bedeutet einen Anfang, sie stellt einen Zustand her, aber fordert auch eine Tätigkeit, die diesem Zustand entspricht. So kann Paulus gleichzeitig sagen, daß die Christen neu geworden sind, und die Forderung aufstellen, daß sie neu werden. Am deutlichsten spricht er das Kol 3, 9 f. aus, wo er beide Aussagen nebeneinander stellt: „Belügt einander nicht, nachdem ihr den alten Menschen mit seinen Taten ausgezogen und den neuen angezogen habt, der zu (wachsender) Erkenntnis erneuert wird nach dem Bilde dessen, der ihn (neu) geschaffen hat." Paulus zeichnet dann im nächsten Vers ausführlicher als z. B. Gal 6, 15; 5, 6 den neuen Menschen, in dem die alten Gegensätze nicht mehr gelten, seinem neuen Zustand nach und gibt dann die Ermahnung zu einem neuen Leben. Da

---

[5] II 421 f.
[6] Lietzmann, Gal 41.
[7] Lietzmann ebd.

gerade hier Paulus das Neue mit mannigfachen Bestimmungen kennzeichnet und das in der Taufe am Christen vollzogene Geschehen in verschiedenen Vergleichen deutlich zu machen sucht, werden wir im nächsten Abschnitt (über das neue Leben) noch genauer auf die Stelle eingehen müssen.

Eph 4, 22 ff.: „Ihr sollt den alten Menschen nach dem früheren Wandel ablegen . . . Ihr sollt euch erneuern in eurer Sinnesart und den neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrer Heiligkeit.“ Röm 12, 2: „Gestaltet euch nicht dieser Welt gleich, sondern wandelt euch um durch Erneuerung eures Geistes.“ Neben diesen Ermahnungen an die Christen, sich zu erneuern in ihrem sittlichen Wandel und gemäß dem von Gott in ihnen geschaffenen neuen Zustand zu leben, spricht Paulus auch von der Möglichkeit einer solchen Erneuerung. In ihr sieht er einen Trost in der Trübsal der Gegenwart. 2 Kor 4, 16: „Darum verzagen wir nicht, sondern wenn auch unser äußerer Mensch zugrunde geht, unser innerer wird täglich erneuert.“ Sickenberger[8] versteht unter dieser Erneuerung die „Verbesserung und Stärkung des religiösen Lebens“. Es ist hier tatsächlich nicht an ein sittliches Handeln gedacht, sondern an das eigentlich Religiöse, an das im Menschen durch die Taufe neu Geschaffene. Der so erneuerte Mensch ist der ἔσω ἄνθρωπος[9]. Wendland[10] erklärt die Stelle sehr richtig von der Überzeugung aus, die der Apostel von der Wirklichkeit des übernatürlichen Lebens und der übernatürlichen Einwirkung auf den Christen hat: „Die ‚innere Erneuerung‘, von der der Apostel spricht, ist nicht ein innerlich-geistiges Wachstum, nicht Vertiefen in Wesen und Ursprung des Menschen, sondern das ständig neue Empfangen des Lebens aus der hereinbrechenden neuen Heilswelt — Paulus könnte auch sagen: aus dem Geiste (vgl. 5, 5) — und das Wissen um die ewige Fülle der Herrlichkeit, die dem Glaubenden, dem Hoffenden (vgl. V. 13—14) bereitet wird.“

Während hier die religiöse Erneuerung als Geschehen am Sein des neuen Menschen ausgesprochen ist, sagt Paulus Eph 2, 10, daß im Christen durch die Neuschaffung auch die Grundlage zum sittlichen Handeln gegeben ist: „Sein Werk sind wir, in Christus Jesus geschaffen zu guten Werken, die Gott bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln.“ Ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς steht offenbar im

[8] Kor Röm 110.

[9] Vgl. Lietzmann, Kor 116, der an 5, 5 erinnert: „Hier bezeichnet der ἔσω ἄνθρωπος den pneumatischen Besitz des Christen, dasselbe, was er 5, 5 ἀρραβὼν τοῦ πνεύματος nennt: es ist der sich allmählich immer mehr entwickelnde Keim der ‚neuen Kreatur‘.“

[10] Kor 109 f.

Gegensatz zu dem Vorausgehenden: (Ihr seid gerettet) *οὐκ ἐξ ἔργων* (9). *Ἐπί* deutet das Ziel an[11]. Paulus will also sagen, daß wir als Neugeschaffene in unserer Verbindung mit Christus gute Werke verrichten können, daß Gott selbst unser Tun vorbereitet, d. h. durch seine Gnade möglich gemacht hat und unterstützt. „Gott selbst hat im voraus den Menschen bei der gnadenvollen Neuschöpfung darauf angelegt, daß er gute Werke verrichten kann und in dieser Atmosphäre seinen Lebenswandel einrichtet.“[12]

Wir konnten aus einer Reihe von Stellen die Überzeugung gewinnen, daß für Paulus mit der Neuschöpfung, der Schaffung des neuen Menschen in Christus noch nicht die Vollendung eingetreten, sondern nur ein Anfang gegeben ist, eine Grundlage, auf der sich der religiöse Aufbau als immer neue Durchdringung mit dem Geiste und die sittliche Erneuerung als ein Wandel in guten Werken vollzieht. Darum ist auch die Erklärung, die Windisch[13] der Stelle 2 Kor 5, 17 gibt, nicht berechtigt. Er ist der Ansicht, daß Paulus mit dem Gedanken der Neuschöpfung ausspricht, was Js 43, 18 f.; 65, 17 gesagt ist: „Paulus war der Meinung, daß für den Christen diese Verheißung einer neuen Zeit sich erfüllt habe.“ Er findet an unserer Stelle ausgesprochen, daß „das jüdische Dogma vom Menschen der Endzeit, vom sündlosen Menschen der Endzeit innerhalb der christlichen Gemeinde Wirklichkeit geworden sei“[14]. Wir werden im nächsten Abschnitt sehen, daß Paulus die endgültige Vollendung des Christen in der Endzeit anders darstellt. Darum ist auch die paulinische Neuschöpfung nicht mit der Js 65, 17 gelehrten Erneuerung gleichzusetzen; „Paulus hat hier die Neuschaffung des einzelnen Menschen im Auge“[15], der Prophet dagegen die Neuschöpfung der ganzen Welt mit Gericht und Parusie. Bei der alttestamentlichen Erneuerung ist alles vollendet; Paulus sieht in der Neuschöpfung einen Anfang mit religiösen und sittlichen Aufgaben. Dabei bleiben für den Christen die äußeren Lebensbedingungen dieselben, weil die Welt noch nicht erneuert und vollendet ist (vgl. Röm 8, 19 ff.), er steht ihnen aber anders gegenüber als bisher: Phil 3, 7 „Was ich bisher für Gewinn hielt, das habe ich um Christi willen für Schaden gehalten.“ Auch der Neugeschaffene hat noch mit den Begierden des Fleisches zu kämpfen (Gal 5, 16 f.), und der Apostel muß es als seine Aufgabe betrachten, durch seine Mühen und Arbeiten

---

[11] Knabenbauer, Eph Phil Col 77.

[12] Meinertz a. a. O. 75.

[13] Taufe und Sünde 146.

[14] Ebd. 147.

[15] Belser, Der zweite Brief des Apostels Paulus an die Korinther, Freiburg 1910, 184.

„jeden Menschen als einen Vollkommenen in Christus (vor Gott) zu bringen“ (Kol 1, 28). Wenn also die Identität der Neuschöpfung bei Paulus und der von Isaias geweissagten Erneuerung der Endzeit abzulehnen ist, so muß doch andererseits zugegeben werden, daß die am Christen in der Gegenwart vollzogene Erneuerung nicht ohne Beziehung zu der endzeitlichen dasteht. Das Neue, das überhaupt an die Stelle des Alten treten muß, beginnt mit der Erneuerung des Einzelnen. Durch ihn, den in Christus Neugeschaffenen, ist gleichsam die neue Welt in die noch bestehende alte eingedrungen[16]. Der alttestamentliche Gedanke von dem neuen messianischen Reich kommt bei Paulus insofern schon für die irdische Gegenwart in Frage, als wir bereits Bürger des neuen Reiches sind (Phil 3, 20).

Zusammenfassend geben wir die charakteristischen Merkmale der von Paulus gelehrten Erneuerung und Neuschöpfung an und vergleichen sie mit denen der Wiedergeburt. Ihre Übereinstimmung in dem, was als wesentlich im Heilsvorgang zum Ausdruck gebracht werden soll, zeigt, daß Paulus von der Neuschöpfung aus leicht die Vorstellung der Wiedergeburt einführen konnte, daß diese also dem übrigen theologischen Gehalt seiner Briefe entspricht. Neuschöpfung und Wiedergeburt besagen beide, daß dem Leben des Menschen eine Tat Gottes, nicht sein eigenes Tun, einen neuen Anfang gibt, der zwischen Früher und Jetzt entscheidend trennt. Der Vorgang, durch den das geschieht, wird in beiden Fällen als die Wiederholung des Geschehens dargestellt, das die natürliche Existenz des Menschen früher begründet hatte (Erschaffung — Geburt); er geht aber aus einem andern Prinzip hervor und zielt auf eine andere Wirkung hin.

Weil Wiedergeburt und Erneuerung somit sachlich übereinstimmen, konnte Paulus Tit 3, 5 beide Begriffe gleichordnen. Unser Vergleich hat ferner gezeigt, daß wir in dem mit *παλιγγενεσίας* parallel stehenden *ἀνακαινώσεως*, das schon früher in den Briefen des Apostels näher geklärt und ausgedeutet war, eine Erklärung zu *παλιγγενεσία* sehen dürfen. Durch den Genitiv *πνεύματος ἁγίου* gibt Paulus das Prinzip an, aus dem die Erneuerung hervorgeht. Das Wort *ἀνακαίνωσις* zeigt ferner, daß Paulus auch hier, wo er den Begriff der *παλιγγενεσία* einführt, an seine alte Lehre von der Erneuerung und Neuschöpfung anknüpft.

β) Auferstehung und neues Leben.

Im religionsgeschichtlichen Teil[1] hatten wir es abgelehnt, aus jedem Vorkommen der religiösen Vorstellung einer Auf-

[16] Vgl. Wendland a. a. O. 118.
[1] S. o. S. 80.

erstehung auf das Vorhandensein einer Wiedergeburtsvorstellung zu schließen, wenn diese nicht für den betr. Kult bezeugt war, und die Identität der beiden Vorstellungen von vornherein anzunehmen. Bei Paulus haben wir nun aber den Gedanken der Wiedergeburt und der Auferstehung und können versuchen, jenen nur einmal verwendeten Gedanken aus der geläufigeren Vorstellung von der Auferstehung zu erklären und als mit dem theologischen Denken des Apostels innerlich verknüpft zu erweisen.

Ausführlich spricht Paulus von der Taufe als einem Sterben und Auferstehen mit Christus Röm 6. Er hat im vorhergehenden Kapitel von dem Sündenfall und der Erlösung gesprochen und dabei auch erwähnt, daß viel reicher als die Macht der Sünde und des Todes die Wirkung der Erlösung und der Gnade sei (5, 15 ff.), und daß also eigentlich erst durch die Sünde die Gnade ihre Macht ganz entfalten konnte (5, 20). Bei dieser Ableitung ist er aber auf einen Einwand gefaßt, den ein Leser ihm etwa als Folgerung aus seiner Lehre machen könnte: wäre es dann nicht richtig, durch Sündigen der Gnade Gelegenheit zu einer ganz umfassenden Wirksamkeit zu geben (6, 1)? Darauf erwidert Paulus, daß einer, der diesen Einwand erhebt, einfach das Wesen und die Wirkung der Taufe nicht verstanden hat, und er setzt auseinander, daß die Taufe ein Sterben und Auferstehen mit Christus ist. „Wir wurden also mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben, damit wir, wie Christus von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters auferweckt wurde, in einem neuen Leben wandeln sollen" (6, 4). Die Rücksicht auf den Zusammenhang läßt Paulus den Hinweis auf das praktische Leben mithineinziehen, statt daß er parallel dem Vergleichssatz von unserer Auferstehung spricht[2], wie er auch in den folgenden Versen darauf bedacht ist, die Erwiderung auf den Einwand mit Ermahnungen zum sittlichen Leben zu verbinden[3]. Aber daß er auch hier an eine bereits erfolgte Auferweckung denkt, geht aus 6, 11 hervor: „So versteht auch ihr es, daß ihr tot seid für die Sünde, aber lebt für Gott in Christus Jesus, unserm Herrn." Dieser Satz verbietet es, 6, 4 nur von einer sittlichen Erneuerung zu verstehen; vielmehr ist durch die Taufe bereits Leben im Menschen geweckt worden, so wie sie auch einen Tod für ihn bedeutete.

---

[2] Lagrange, St. Paul. Epître aux Romains 145: „Le parallélisme strict eût amené: afin que nous ressuscitions aussi. Mais Paul, pensant toujours au péché, revient à l'antithèse du v. 2, et dépasse pour ainsi dire la résurrection symbolique pour arriver aussitôt à la pratique de la vie nouvelle."

[3] Wir werden im Zusammenhang mit andern Stellen noch sehen, daß Paulus in der als Tod und Auferstehung aufgefaßten Taufe genau wie in der Neuschöpfung nur einen Anfang sieht, dem erst später eine Vollendung folgt.

Es ist darum nicht richtig, wenn Lietzmann[4] die an unserer Stelle ausgesprochene Lehre so erklärt, als hätte Paulus eine Vorstellung des „Gemeindeglaubens", nach der „das Untertauchen im Wasser (sakramental wirkend) auf das Fleisch den Tod, das Auftauchen (ebenso sakramental) auch auf das Fleisch die Auferstehung Christi überträgt", von der magischen Auffassung dahin abgebogen, daß er nur die Übertragung des Todes annimmt, dagegen die volle Übertragung der Auferstehung in die Zukunft verlegt und für die Gegenwart sittliche Bewährung verlangt, eine magische Vorstellung also zu einer sittlichen Auffassung geläutert. Ganz abgesehen davon, daß die von Lietzmann vorausgesetzte magische Vorstellung nicht erwiesen ist, ist es nicht richtig, wenn er eine der Auferstehung entsprechende Wirkung in der Gegenwart, eine mystische Verbindung mit der Auferstehung Christi in den Worten des hl. Paulus nicht ausgesprochen findet.

Paulus spricht auch sonst von einer Auferweckung in der Gegenwart, und wir werden sehen, daß diese Lehre die ethische Anwendung nicht ausschließt, sondern sogar ihre Grundlage ist. Wir haben schon darauf hingewiesen und werden es noch deutlicher sehen, daß die Auferstehung auch in die Zukunft fällt, wie es Lietzmann ganz richtig darstellt.

Unter den verschiedenen Aussagen, die Paulus Kol 2, 10 ff. über das Christwerden macht, spricht er auch über die Taufe als Tod und Auferstehung mit Christus: „Und in ihm seid ihr erfüllt worden, der das Haupt jeder Macht und Gewalt ist. In ihm seid ihr auch beschnitten worden mit einer Beschneidung, die nicht mit Händen gemacht ist, durch das Ausziehen des fleischlichen Leibes, durch die Beschneidung Christi (Christus-Beschneidung). Mit ihm wurdet ihr in der Taufe begraben; in ihm wurdet ihr auch auferweckt durch den Glauben an die Kraft Gottes, der ihn von den Toten erweckt hat. Und euch, die ihr tot wart durch eure Sünden und das Unbeschnittensein eures Fleisches, hat er mit ihm lebendig gemacht, indem er uns alle Sünden nachließ."

Auch hier spricht Paulus von dem Menschen vor und nach der Taufe; er stellt den alten und den neuen Menschen gegenüber, indem er ihren Zustand und ihre Betätigung früher und jetzt darstellt. Der alte Mensch war gekennzeichnet durch das Unbeschnittensein des Fleisches (2, 13), er lebte unter der Herrschaft der Elemente der Welt (2, 20), in den Dingen, die der Erde angehören (3, 5). Der neue Mensch dagegen ist gekennzeichnet durch die Annahme Christi (2, 6), durch die Verbindung mit Christus (2, 7. 10), er hat den Glauben (2, 12); er ist mit Christus gestorben (2, 12. 20; 3, 3) und auferweckt (2, 12; 3, 1), mit Christus zum Leben gebracht worden (2, 13); er ist von den Sünden losge-

[4] Röm 65 ff.

sprochen (2, 13; 3, 13), er ist frei von den Elementen der Welt (2, 20), erneuert nach dem Bild Gottes (3, 10).

Paulus spricht hier in mehreren Bildern zugleich, vor allem treten hervor Belebung und Beschneidung. Bei dieser letzteren Bezeichnung für den am Christen vollzogenen Vorgang ist das Entscheidende nicht, daß die jüdische Beschneidung eine typische Bedeutung hat als Hinweis auf die Taufe. Das Wort war aber geeignet, das auszudrücken, was am neuen Menschen geschehen ist, weil die jüdische Beschneidung als ein Ablegen bezeichnet werden kann und als Bundeszeichen Ausdruck für ein besonderes Verhältnis des Menschen zu Gott ist. Eine negative und eine positive Wirkung hat aber auch die Taufe: sie ist „das Ausziehen des Fleischesleibes" (2, 11; vgl. 2, 13)[5], ein Sterben (2, 12. 20); sie ist aber auch positiv eine Auferweckung, Belebung (2, 12 f.; 3, 1), das Anziehen des neuen Menschen (3, 10), die Erfüllung mit Christus (2, 10). Daß Paulus das Wort Beschneidung hier anwendet, erklärt sich einfach aus dem Zweck seines Schreibens, die Gemeinde gegen die Forderung der Judaisierenden zu stärken. Das Entscheidende für uns ist, daß Paulus auch hier in der Taufe den Eingang zu einem neuen Leben sieht, das als dem früheren entgegengesetzt durch die ganz verschiedenen Merkmale gekennzeichnet wird.

Nach dem, was Paulus hier sagt, läßt sich der Vorgang des Christwerdens etwa so darstellen: Der nicht getaufte Mensch ist tot durch den Fleischesleib (Sündenherrschaft 2, 11) und persönliche Sünden (2, 13). Durch den Glauben an den Tod und die Auferstehung Christi (2, 12) bewirkt Gott am Menschen etwas, das dem Tod und der Auferstehung Christi entspricht (2, 12). Das geschieht bei der Taufe (2, 12), die auch als Beschneidung aufgefaßt werden kann (2, 11), in der Ablegung des Fleischesleibes (2, 11. 20) und in der Sündenvergebung (2, 13 f.). Die Wirkung der Tat Gottes ist neues Leben (2, 12 f.) mit Christus und aus Christus als dem neuen Lebensprinzip (2, 6. 7. 8. 10; 3, 1. 11).

Den Zustand des Christseins stellt Paulus auch Eph 2, 1—5 als Leben dem Tod der früheren Zeit gegenüber: „Auch ihr, die ihr einst tot wart durch eure Fehltritte und Sünden . . .[6]. Gott aber, der reich ist im Erbarmen, hat in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, uns, da wir tot waren durch unsere Sünden, mit Christus lebendig gemacht — durch Gnade seid ihr gerettet — und in Christus Jesus mitauferweckt und mitversetzt in den Himmel." Paulus hat hier vor allem das sittliche Handeln der Adressaten im Auge und den Wandel, der durch die Rettungstat Gottes eingetreten ist. Aber gerade durch dieses Eingreifen Gottes ist die Wandlung mehr als eine sittliche Umkehr, die vom Men-

---

[5] Vgl. dazu Schauf, Sarx 81 f.

[6] Der Satz ist ein Anakoluth.

schen ausgeht. Er war tot und konnte darum nichts für sich tun; Gott hat ihn zum Leben gebracht[7].

Eine Belebung liegt auch zugrunde, wenn Paulus Gal 5,25 sagt: „Wenn wir im Geiste leben, laßt uns auch im Geiste wandeln." Hier ist dem alten Leben im Fleische das neue Leben entgegengesetzt, dessen Prinzip das Pneuma ist; an andern Stellen (Gal 2,20; Phil 1,21) sagt Paulus, daß Christus unser Leben ist. Es ist daher ein Vorgang anzunehmen, der dem Menschen das Pneuma als neues Lebensprinzip gibt, also in diesem Sinn eine Belebung bedeutet[8].

Was durch die Auferweckung und Belebung dem Christen geschenkt ist, ist noch nicht endgültig. Wie die Neuschöpfung so ist auch die Auferstehung ein Anfang. So kann Paulus sagen, daß unser Leben mit Christus in Gott verborgen ist (Kol 3,3), daß es in seiner Vollendung erst beim Erscheinen Christi offenbar wird (Kol 3,4). Bis dahin bleibt „neben diesem neuen Christusleben vorläufig noch das irdische, menschliche Leben" bestehen[9]. Erst „in den kommenden Zeiten" wird sich das Geschenk Gottes in seiner ganzen, reichen Herrlichkeit zeigen (Eph 2,7).

Paulus hat wohl gesagt, daß wir mit Christus auferstanden sind; aber es ist eine Irrlehre zu behaupten, die Auferstehung sei bereits erfolgt (2 Tim 2,18). Es steht nämlich noch die Auferstehung aus, die unsern Leib verklärt und uns verherrlicht, wie Christus verherrlicht ist: „(Jesus Christus) wird den Leib unserer Niedrigkeit verwandeln und dem Leib seiner Herrlichkeit gleichgestalten" (Phil 3,21; vgl. Kol 3,4; Röm 8,11.17; 1 Kor 15; Röm 6,8; 2 Tim 2,10—12); erst damit ist die Vollendung dessen erreicht, wozu Gott uns berufen und bestimmt hat (Röm 8,29). Es steht gegenüber das „Sein in Christus", das mit dem Christwerden beginnt, und das „Sein mit Christus" als die Vollendung[10]. Paulus betont also, daß durch den Heilsvorgang der irdische Bereich des Menschen nicht berührt wird. Die äußeren Lebensverhältnisse sind dieselben geblieben und sollen es bleiben: „Ein jeder bleibe in dem Stand, in dem er berufen ist" (1 Kor 7,20 ff.). Und wenn Paulus betont, daß die nach Volk und Stand Verschiedenen als Christen gleich sind (1 Kor 12,13; Gal 3,28; Eph 6,8), so setzt das eben die Erhaltung der irdischen Verhältnisse voraus (vgl.

---

[7] Vgl. dazu auch o. S. 158 f.

[8] Es ist nicht nötig, hier auf die Frage näher einzugehen, worin das neue Leben besteht und wodurch es wesentlich bestimmt ist. Dafür sei auf die Arbeiten von Wikenhauser, Christusmystik, und Sommerlath, Der Ursprung des neuen Lebens, verwiesen.

[9] Wikenhauser a. a. O. 25.

[10] Ebd. 33 f.

1 Kor 7, 18). Auf diese Gegebenheiten hat der Heilsvorgang keinen Einfluß; sein Ergebnis kann nicht die Loslösung von den natürlichen Bedingungen des Daseins sein. Daß Paulus hiervon nichts sagen will, hat schon der Versuch gezeigt, in seinen Gedankengang an der besprochenen Stelle Tit 3, 5 eine Wiedergeburtsvorstellung einzusetzen, bei der die Negierung des irdischen Seins der kosmologische Ausgangspunkt und das soteriologische Ziel war[11].

Weil das neue durch die Auferweckung mit Christus empfangene Leben noch nicht vollendet ist, erhält es eine sittliche Bedeutung, indem es die Forderung zu einem Lebenswandel enthält, wie er dem neuen Prinzip, Christus oder dem Pneuma, entspricht. So kennzeichnet Paulus Kol 3, 1 die Richtung des Handelns nach der Auferstehung ganz allgemein als ein Suchen dessen, was droben ist, ein Suchen, dessen Ziel Christus ist. Was den Christen in den Worten der evangelischen Verkündigung gesagt worden ist, soll in ihnen wachsen und Frucht bringen (Kol 1, 6). Das ganze Leben soll in seiner Betätigung dem entsprechen, was durch die Belebung neu in uns grundgelegt ist. „Wir sind nicht dem Fleisch gegenüber Schuldner, so daß wir nach dem Fleische leben müßten" (Röm 8, 12; vgl. 6, 4; 7, 6). Diesem Gedanken entspringen auch die Mahnungen, die Paulus ausführlicher im einzelnen gibt (Röm 6, 12 ff.; Kol 3).

Bevor wir die Folgerung aus der Vorstellung von der Auferstehung und dem neuen Leben für den Gedanken der Wiedergeburt ziehen, muß noch kurz der Unterschied der beiden Vorstellungen dargestellt werden. Bei der Wiedergeburt ist von Sterben nicht die Rede. Paulus erwähnt Tit 3, 5 nicht einmal den Erlösungstod Jesu und stellt auch nicht die Beziehung zwischen Jesu Tod und Auferstehung und unserm Heil heraus wie Röm 6. Dasselbe sehen wir auch bei Jo 3. Weder Jesus noch Nikodemus sprechen von einem Sterben, das der Wiedergeburt vorangehen muß. 1 Petr 1, 3 f. wird zwar die Auferstehung Christi als Grund für unsere Wiedergeburt genannt, aber nur, insofern wir durch die Auferstehung Christi auch selbst die Hoffnung auf eine Auferstehung erhalten, nicht in dem Sinn der mystischen Verbindung zwischen Christus und den Christen wie Röm 6. Hier ist das Sterben auch des Christen in der mystischen Verbindung mit Christus ein zum Erlösungsvorgang gehöriger Akt und das unbedingt notwendige Mittel, damit die Erlösung dann durch die Auferstehung mit Christus erfolgen kann. Es besteht also eine unlösbare Bindung zwischen Sterben und Auferstehen; beide zusammen bilden

[11] Vgl. o. S. 139 f.

den einen Heilsvorgang. Natürlich kann auch die Wiedergeburt an sich ein Sterben voraussetzen wie z. B. in der Seelenwanderung. Aber der begriffliche Zusammenhang wie bei dem ersten Vorgang besteht nicht; Wiedergeburt besagt eigentlich nur Wiederholung der Geburt, in der Auferstehung dagegen ist das Sterben schon begrifflich eingeschlossen.

Die Auferweckung zum neuen Leben kann insofern als eine Vorstufe zum Gedanken der Wiedergeburt gelten, als sie eine Tat Gottes am Menschen ist, der selbst nichts dazu tun kann, und den Anfang eines neuen Lebens bedeutet. Sie ist Gottes Rettungstat (*σεσωσμένοι* Eph 2, 5), wie Paulus auch Tit 3, 5 schreibt, daß Gott uns durch das Bad der Wiedergeburt gerettet hat, und wird durch die Taufe vermittelt.

γ) Gotteskindschaft.

Daß die Christen Kinder Gottes sind, ist ein Gedanke, den Paulus von Anfang an in seinen Briefen ausspricht. Er beruft sich dafür 2 Kor 6, 18 und Röm 9, 26 auf alttestamentliche Weissagungen, Jer 32, 38 und Os 2, 1, die Gott dem Volk Israel für die Zeit seiner Erlösung gegeben hat. Röm 8, 14 werden die, in denen der Geist wohnt und wirkt, Söhne Gottes genannt: „Denn alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes.“ Gal 3, 26 „Denn ihr alle seid durch den Glauben Söhne Gottes in Christus.“ Aber es ist nicht so, daß der Glaube für sich allein die Gotteskindschaft bewirkt. Durch die Verbindung mit Christus sind die Christen Söhne Gottes. Diese Verbundenheit mit Christus wird aber, wie aus dem nächsten Vers hervorgeht, in der Taufe erworben: „Alle nämlich, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen.“ Dieser Vers zeigt, wie die Worte „in Christus“ verstanden werden müssen. Paulus preist Gott, daß er uns zu seinen Kindern vorherbestimmt hat (Eph 1, 5), und ermahnt die Philipper, im Bewußtsein ihrer Berufung würdig „als untadelige Kinder Gottes inmitten eines verirrten und verkehrten Geschlechts zu wandeln“ (Phil 2, 15).

Diese Gotteskindschaft ist nicht jene, von der die späteren Schriften des AT und die Apokryphen sprechen. Auch hier wird zwar nicht nur das ganze Volk, sondern gelegentlich auch der einzelne Gerechte als Sohn Gottes bezeichnet. Sir 23, 1; 51, 14 wird Gott auch vom einzelnen als Vater angerufen. Kinder Gottes sind die Gerechten Weish 2, 13. 18; 5, 5, ebenso in den apokryphen 3 Makk 6, 3; 1 Hen 62, 11. Hier ist es die Bezeichnung für ein besonderes Verhältnis zu Gott, das durch die wahre Weisheit, die Anerkennung Gottes und die treue Erfüllung der Gebote des Herrn begründet ist (Weish 5, 1 ff.). Bei Paulus ist die Gotteskindschaft anders zu verstehen. Die Christen tragen den Namen Kinder

Gottes nicht nur als Bezeichnung für ihre besondere Auserwählung, sondern die Gotteskindschaft ist eine (übernatürliche) Wirklichkeit. Das geht schon daraus hervor, daß unsere Kindschaft in Verbindung mit der Sohnschaft Christi genannt wird: Gal 4, 4 f. „. . . Gott sandte seinen Sohn, . . . damit . . . wir die Annahme an Kindes Statt empfingen."

Paulus gebraucht hier und auch Röm 8, 15 (23); Eph 1, 5 für unser Verhältnis zu Gott das Wort *υἱοθεσία*, das er auch zum Ausdruck der Beziehung Israels zu Gott verwendet (Röm 9, 4). Er mag das Wort gewählt haben, um unsere „Adoption" von der wahren, natürlichen Sohnschaft Christi zu unterscheiden. Aber er will in den genannten Fällen mehr ausdrücken als eine äußere, rechtliche Beziehung, wie sie an sich der Adoption eigentümlich ist. Es ist eine Adoption, „welche die Sohnesqualität verleiht"[1]. Denn nicht eine rein äußere Wertung unseres Verhältnisses zu Gott ist durch die Annahme an Kindes Statt in uns bewirkt worden, sondern eine innerliche Änderung: Röm 8, 15 f. „. . . Ihr habt den Geist der Kindschaft empfangen, in dem wir rufen: Abba[2], Vater. Der Geist selbst bezeugt es unserm Geiste, daß wir Kinder Gottes sind." Gal 4, 6 „Daß (weil) ihr nun Söhne seid: Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, der ruft: Abba, Vater."

Bei den Exegeten hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß *ὅτι* hier nicht kausal aufzufassen ist, wie es die lateinische Übersetzung (*quoniam*) wiedergibt. Die andere Auffassung sieht auch Gal 4, 6, ähnlich wie Röm 8, 16, den Gedanken zum Ausdruck gebracht, daß die Sendung des Geistes in unsere Herzen die wahre Gotteskindschaft der Christen beweist. So übersetzt Lietzmann, freilich unter Anerkennung einer sprachlichen Härte[3]: „Daß ihr aber (nun tatsächlich) Söhne seid — Gott hat (doch) den Geist seines Sohnes in unsere Herzen geschickt, der da ruft: Abba, Vater." Ähnlich Steinmann[4]: „(Zum Zeichen dafür,) daß ihr Söhne seid . . ."[5]. In dieser Auffassung sieht er die richtige Beziehung zum Vorhergehenden gewahrt, „während das lateinische ‚und weil ihr Söhne seid' die sachliche Folge umkehrt". Wir gehen hier nicht weiter auf die Frage ein; jedenfalls zeigen beide Stellen, daß Paulus in den Christen wahre Kinder Gottes sieht, daß die Gotteskindschaft innerlich begründet ist. Es ist auch nicht so, daß die Christen durch sittliches

---

[1] Lietzmann, Gal 25.

[2] Lietzmann, Röm 83 hält es mit andern für möglich, bei diesem Wort an das Vaterunser (in der Formulierung Lk 11, 2) zu denken. Lagrange a. a. O. 202 sieht darin weniger ein Gebet der offiziellen Liturgie als „une oraison iaculatoire traditionelle".

[3] Gal 25.

[4] Thess Gal 136 f.

[5] Wikenhauser a. a. O. 41 übersetzt: „Daß ihr aber Söhne (Gottes) seid — (beweist die Tatsache, daß) Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt hat, der ruft: Abba, Vater".

Leben sich die als Kindschaft bezeichnete Beziehung zu Gott erworben hätten [6], sondern Gott hat ihnen den Geist der Kindschaft gesandt.

Die Gotteskinder sind auch in die Sohnesrechte eingesetzt: Gal 4, 7 „Daher bist du nicht mehr Knecht, sondern Sohn; wenn aber Sohn, dann auch Erbe durch Gott". Röm 8, 17 „Wenn aber Kinder, dann auch Erben; Erben Gottes, aber Miterben Christi" (vgl. Eph 1, 11). Zu den Sohnesrechten gehört auch die „Freiheit der Kinder Gottes" (Röm 8, 21), die der Knechtschaft (Röm 8, 14) entgegengesetzt ist.

Auch mit der Sohnschaft ist ebensowenig wie mit der Neuschöpfung und der Auferweckung schon die Vollendung gegeben. Es steht noch die „Einsetzung in die (volle) Sohnschaft" (Röm 8, 23), das „Offenbarwerden der Söhne Gottes" (Röm 8, 19) aus. Das wird erst dann eintreten, wenn die ganze Welt von der Vergänglichkeit in den Zustand der Unvergänglichkeit übergeht (Röm 8, 20—22), wenn Christus erscheint und unser Leben, das noch verborgen ist, in Herrlichkeit offenbar wird (Kol 3, 3 f.), wenn Christus unsern Leib von der Vergänglichkeit befreien und verklären wird (Phil 3, 21).

Weil die Gotteskindschaft, die wir schon jetzt besitzen, in ihrer Vollendung ein Zukunftsgut ist, haben Glaube und Hoffnung im Leben des Christen ihre Stelle [7]; das gilt natürlich ebenso von der Neuschöpfung und dem neuen Leben. Besitz und Erwartung stehen hier nebeneinander. Aber unsere Erwartung ist ganz zuversichtlich (Röm 8, 17—26). Paulus, für den unser gegenwärtiges Leben ein Leben im Glauben und nicht im Schauen ist (2 Kor 5, 7), denkt hier wie Johannes, der 1 Jo 3, 2 schreibt: „Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und es ist noch nicht offenbar geworden, was wir sein werden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erscheint, weil wir ihn schauen werden, wie er ist."

Die Lehre von der Gotteskindschaft kann insofern als eine Vorstufe zum Gedanken der Wiedergeburt angesehen werden, als der Vorgang, durch den sie verliehen wird, sehr geeignet durch eine Geburt bezeichnet wird, ebenso wie der Eingang zum neuen Leben als eine Auferweckung dargestellt wurde. Es braucht dabei eigentlich nicht mehr betont zu werden, daß nicht auf Grund der natürlichen Geburt die Gotteskindschaft verliehen wird; sie wird ja nur denen zuteil, die in Christus Jesus sind (Röm 8, 1 ff.); durch Jesus Christus werden die Menschen Kinder Gottes

[6] Beyer, Die kleineren Briefe 30: „Daß wir jetzt . . . ‚Vater' sagen dürfen, das und das allein, nicht unser gutes oder vielmehr böses Tun, beweist, daß wir in der Gotteskindschaft stehen".

[7] Wikenhauser a. a. O. 75 f.

(Eph 1, 5), wir sind „Söhne Gottes in Jesus Christus“ (Gal 3, 26). Wenn daher die Erlangung der Gotteskindschaft durch eine Geburt vermittelt zu denken ist, so muß es eine zweite, höhere Geburt sein. Es darf somit als ganz natürlich erscheinen, wenn Paulus von einer Wiedergeburt spricht; eher darf es als auffällig angesehen werden, daß es bei ihm nicht öfter geschieht, während Johannes die Gedanken von Gotteskindschaft und Zeugung oder Geburt aus Gott nebeneinanderstellt.

b) Erklärung aus einzelnen sprachlichen Formulierungen.

Die in verschiedenen Briefen des Apostels Paulus vorliegenden Gedanken über die Erwerbung des Heils in Christus, die als eine Neuschöpfung, Auferweckung oder Erlangung der Gotteskindschaft dargestellt ist, haben sich als ein Weg zur Vorstellung von der Wiedergeburt erwiesen.

Es ist darum nicht richtig, wenn Schweitzer[1], der Tit zur deuteropaulinischen Literatur rechnet, annimmt, daß Paulus wegen seiner realistischen Mystik und der sein ganzes Denken bestimmenden eschatologischen Erwartung neben der Vorstellung von der Auferstehung mit Christus die von einer Wiedergeburt nicht haben könne. Wenn wirklich nur die Auferstehungsmystik bei Paulus anzunehmen wäre, dann könnte man nicht erklären, warum Paulus daneben von Neuschaffung spricht; der Christ wird nicht nur als neue Kreatur bezeichnet, ein Ausdruck, den man mit Schweitzer[2] von der Zugehörigkeit zur neuen Welt verstehen könnte, sondern die Tätigkeit Gottes ist ein Schaffen, Neuschaffen, nicht nur Auferwecken. Ferner berücksichtigt er nicht, daß das Christsein auch Gotteskindschaft bedeutet, und schließlich ist seine Annahme über die Herkunft des Wiedergeburtsgedankens aus dem griechischen Denken nicht begründet. Wir haben gesehen, daß in den hellenistisch-orientalischen Mysterien, zumal der früheren Zeit, Zeugnisse für eine Wiedergeburtsvorstellung fehlen (das gilt auch für den von Schweitzer besonders erwähnten Mithraskult), und daß sie auch in den Hermetischen Schriften nicht die beherrschende Stellung einnimmt, die Schweitzer ihr zuschreibt; er sagt ja selbst, daß ihre Hauptlehre die „der Befreiung aus der Gewalt der schicksalhaften Naturnotwendigkeit (Heimarmene) durch die mystische Gottesschau“ sei[3]. Dagegen hat die Betrachtung der verwandten Vorstellungen bei Paulus ergeben, daß in den Gedanken von Neuschöpfung, Auferweckung und Gotteskindschaft Anschauungen vorliegen, die zu der Vorstellung von der Wiedergeburt hinführen oder parallel zu ihr stehen.

---

[1] Die Mystik des Apostels Paulus 13 ff.
[2] Ebd. 15.
[3] Ebd. 13 A. 1; Sperrung von uns.

Vielleicht läßt sich aber noch aus anderen Äußerungen des Apostels zeigen, daß ihm der Gedanke der Wiedergeburt nicht so fern gelegen hat, wie es das einmalige Vorkommen des Wortes selbst erscheinen läßt. Es handelt sich dabei für uns nicht darum, daß wir den Inhalt dieser gelegentlichen Ausdrücke prüfen, sondern mehr von sprachpsychologischen Erwägungen ausgehen, also weniger den theologischen Gehalt als die sprachliche Formulierung berücksichtigen.

In der Sorge, die Galater möchten sich im Glauben an die Lehre, die er ihnen gepredigt hat, erschüttern lassen und einer andern Lehre gemäß leben, schreibt Paulus Gal 4, 19: „Meine Kinder, um die ich wiederum Geburtswehen erleide[4], bis Christus in euch gestaltet wird.“ Wenn Paulus hier von Geburtsschmerzen spricht, die er noch einmal erleidet, so weist er damit darauf hin, daß schon früher einmal die Galater geboren worden sind. Er meint damit aber nicht wie Tit 3, 5 die durch das Sakrament der Taufe vermittelte Wiedergeburt, sondern seine Wehen waren seine Bemühungen, die Galater zur Annahme des Glaubens zu bringen (vgl 1 Kor 4, 15)[5], und ebenso sind seine jetzigen Schmerzen das Leid und die Sorge, ob sie nun auch wirklich den neuen Menschen anziehen (Eph 4, 24), Christus anziehen (Röm 13, 14). Daß Paulus die Annahme des Glaubens gleichsam als eine Geburt ansieht und seine Tätigkeit dafür, seine Bemühungen, sein Lehren und Mahnen als die lebenspendende Tat einer Mutter, ist ein starker Hinweis darauf, daß sich bei ihm das Christwerden im eigentlichen Sinn, nämlich in der sakramentalen Vermittlung der mystischen Verbindung mit Christus, leicht als Wiedergeburt darstellen konnte.

1 Kor 4, 15 nennt sich Paulus Vater der Korinther, weil er sie durch das Evangelium gezeugt habe, und ebenso ist er der geistige Vater des Philemon; er hat ihn in Fesseln gezeugt (Phm 10).

Die sakramentale Wiedergeburt und die Geburt, von der Paulus Gal 4, 19; 1 Kor 4, 15; Phm 10 spricht, sind, um es noch einmal zu betonen, nicht dasselbe; vielmehr liegt an unseren Stellen der Gedanke einer Vaterschaft im übertragenen Sinn, und zwar einer geistigen Vaterschaft zugrunde, eine Vorstellung also, wie sie z. B. auch den Rabbinen nicht fremd war. So heißt es, daß der

---

[4] *Ὠδίνειν* kann freilich auch einen allgemeineren Sinn haben: Schmerz erleiden, sich ängstigen, und das *συνωδίνειν* Röm 8, 22 läßt sich am besten in dieser abgeschwächten und allgemeineren Bedeutung verstehen. Aber die Anrede „meine Kinder“ und zwei ähnliche Stellen (1 Kor 4, 15; Phm 10) legen es doch nahe, in unserm Fall an die ursprüngliche Bedeutung in übertragenem Sinn zu denken.

[5] Wikenhauser a. a. O. 23.

Schüler vor dem Lehrer größere Ehrfurcht haben muß als vor den Eltern, und wenn der Lehrer in Not ist, eher ihm als dem Vater zu helfen hat, und das wird Baba mezia II, 11 so begründet: „Denn sein Vater hat ihn nur in diese Welt gebracht. Sein Lehrer, der ihn in der Weisheit unterrichtet, bringt ihn dagegen zum Leben in der zukünftigen Welt.“ [6]

Sprachpsychologische Betrachtungen können uns auch veranlassen, in der Bezeichnung πρωτότοκος für Christus einen Hinweis darauf zu sehen, daß Paulus das Christwerden als eine Geburt auffassen konnte. In seinem „christologischen Exkurs“ Kol 1, 15—20 spricht Paulus in zwei einigermaßen parallel aufgebauten Sätzen [7] von der Person Christi in ihrem Verhältnis zur Schöpfung und zu den Erlösten: „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborener vor aller Schöpfung; denn in ihm wurde alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden ist, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften oder Mächte; alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen. Und er ist vor allen, und alles hat in ihm Bestand. Er ist auch das Haupt des Leibes, der Kirche, der da ist der Anfang, Erstgeborener aus den Toten, damit er in allem den Vorrang habe. Denn es hat Gott gefallen, in ihm die ganze Fülle wohnen zu lassen und durch ihn alles zu versöhnen auf ihn hin, indem er durch sein am Kreuz (vergossenes) Blut Frieden stiftete, durch ihn, sei es was auf Erden, sei es was im Himmel ist.“ Als „Stichworte“ [8] zur Charakterisierung der zweifachen Bedeutung treten dabei hervor: πρωτότοκος πάσης κτίσεως und πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν.

Nun ist es allerdings richtig, daß im rabbinischen Sprachgebrauch das Wort „erstgeboren“ einen übertragenen Sinn hat. Erstgeborener bedeutet danach soviel wie „der Geliebte, der Wertvollste, der Angesehenste, der Tüchtigste“ und wird in diesem Sinn auf die Thora, Adam, Jakob, Israel, den Messias angewandt [9], kann aber auch etwas besonders Schlimmes bezeichnen [10]. Man kann das Wort aber auch im Sinn zeitlicher Priorität komparativisch auffassen, und so wird unsere Stelle auch gewöhnlich verstanden [11], wenn auch die zeitliche Priorität nicht allein ausge-

[6] S. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II[4] 378.

[7] Einen Aufbau s. bei Dibelius, Kol Eph Phm 6, und Norden, Agnostos Theos, Leipzig 1913, 252.

[8] Dibelius ebd.

[9] Strack-Billerbeck III 256 ff.

[10] In dieser Bedeutung steht בְּכוֹר Job 18, 13: eine schlimme Krankheit (Aussatz?) heißt „der Erstgeborene des Todes“. Polycarpus Phil. 7, 1 (112 Funk[2]) nennt einen Irrlehrer „Erstgeborenen des Satans“.

[11] Vgl. Meinertz, Gefangenschaftsbriefe 18 und Strack-Billerbeck III 626, der auf Spr 8, 22 ff. verweist.

drückt werden soll. Eine abgeschwächte Bedeutung, die den zweiten Bestandteil des Wortes nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn zum Ausdruck bringt, liegt sicher in V. 15 vor, und wenn manche Väter trotzdem Wert auf die ursprüngliche Bedeutung legen und in *πρωτότοκος* eine Geburt als Gegensatz zur Erschaffung ausgesprochen finden[12], so ist das der Versuch, in der Auseinandersetzung mit den Arianern die ewige Gottessohnschaft des Logos aus der Schrift zu beweisen; aber diese Auffassung der Stelle ist wohl kaum begründet. Auch 1, 18 wird man mit der abgeschwächten Bedeutung des Wortes gut auskommen. Aber wenn Christus als Erstling von den Toten auferstanden ist, wir aber das gleiche Schicksal haben sollen und Paulus diesen Erstling nicht als *πρῶτος*, sondern als *πρωτότοκος* bezeichnet, so ist dieser Ausdruck immerhin geeignet, an die Vorstellung von der Wiedergeburt als eine Bezeichnung für den christlichen Heilsvorgang zu erinnern. Auch Röm 8, 29 heißt Christus „Erstgeborener unter vielen Brüdern" in bezug auf die Erlösten, die an der Herrlichkeit Christi teilnehmen. Wie man nun *πρωτότοκος* an dieser Stelle auch verstehen mag, das Wort macht es verständlich, daß derjenige, der es in diesem Zusammenhang gebraucht, sich den Anfang der Erlösung in den einzelnen Menschen als eine Geburt. Wiedergeburt denken konnte.

6. Das religionsgeschichtliche Ergebnis.

Die Sprachgeschichte von *παλιγγενεσία* hat bewiesen, daß Paulus das Wort ebensogut der Profansprache seiner Zeit entnehmen konnte wie dem Sprachgebrauch seiner religiösen Umwelt, wenn man nur die formale Wortbedeutung betrachtet, und daß man auf Grund der sprachgeschichtlichen Tatsachen mehr zu der ersten Annahme neigen muß. Die religionsgeschichtliche Untersuchung hat *παλιγγενεσία*-Begriffe in Mysterienreligionen ergeben, die sich in die Titus-Stelle ihrem Inhalt nach in keiner Weise einfügen ließen. Der Gedanke der Wiedergeburt muß, wie der ganz selbstverständliche Gebrauch in neutestamentlichen Schriften zeigt, dem Urchristentum geläufig und vertraut gewesen sein.

Paulus gibt keine nähere Erklärung des Wortes an unserer Stelle. Soweit uns aber der Zusammenhang Aufschluß über seine Bedeutung gibt, zeigt sich sachliche Übereinstimmung mit Gedanken, die er sonst öfters ausspricht, mit der Lehre von der durch die Taufe vermittelten Neuschöpfung und Auferweckung.

---

[12] S. Knabenbauer, Eph Phil Col 296 f.

Es ist daher sicher, daß er seine Taufauffassung nicht erst aus dem Begriff der Wiedergeburt abgeleitet und ausgebildet hat, daß darum auch seine Lehre von der Taufe nicht von einer außerchristlichen Wiedergeburtslehre aus verstanden werden muß [1]. Es hat sich dagegen ferner gezeigt, daß die Vorstellungen von der Erneuerung und Neuschöpfung, von der Auferweckung und dem neuen Leben und von der Gotteskindschaft der Christen geeignet sind, den Heilsvorgang, durch den diese Güter den Menschen gegeben werden, als eine zweite Geburt erscheinen zu lassen. Wenn der Begriff der *παλιγγενεσία*, obwohl er nur einmal beim hl. Paulus und überhaupt im NT in dieser Bedeutung vorkommt und für die Tauflehre des Apostels nicht im Vordergrund steht, doch in den Mittelpunkt der religionsgeschichtlichen Betrachtung treten konnte, so liegt das daran, daß man die Wiedergeburt als ein wesentliches Element aller Mysterienreligionen ansah und deshalb darin einen Begriff zu haben glaubte, dessen Vorkommen bei Paulus wie überhaupt im NT nicht anders als durch den Grundsatz von der innermenschlichen Entwicklung religiöser Vorstellungen erklärbar zu sein, der vielmehr auch selbst wiederum diesen Grundsatz zu stützen schien.

Demgegenüber soll am Schluß der Abhandlung darauf hingewiesen werden, daß der Begriff der Wiedergeburt bei Paulus genau so wie sonst im NT — ganz deutlich ist das Jo 3 ausgesprochen — für uns nicht vollständig erfaßbar und vorstellbar ist. Es muß ja berücksichtigt werden, daß die religiöse Wiedergeburt einerseits durchaus wirklich ist, andererseits aber eine eigentliche Wiedergeburt im natürlichen Erfahrungsbereich nicht vorkommt. Daß uns eine vollkommene Erfassung des Begriffes der übernatürlichen Wiedergeburt nicht zugänglich ist, ergibt sich daraus, daß als wirkendes Prinzip im Heilsvorgang das Pneuma genannt ist, und ferner aus der Tatsache, daß nach Paulus der Zugang zur Erfahrbarkeit der Heilsvorgänge nicht die Evidenz der auf Wahrnehmung und Denken aufgebauten Erkenntnis ist, sondern der Glaube (2 Kor 5, 7), dessen Gegenstand ja das nicht Geschaute, nicht Evidente ist (Hebr 11, 1). Wer darum einen religiösen Gedanken unter allen Umständen adäquat erfassen möchte, also seine innermenschliche Herkunft und Entwicklung voraussetzt, wird beim Christentum mit seinem betont übernatürlichen Charakter zu keinem Ergebnis kommen.

[1] Prümm, Der christliche Glaube II 277.

Stellenverzeichnis.

Altes Testament

Neues Testament

Apokryphe Schriften

Inschriften und Papyri

Antike Schriftsteller

Wortverzeichnis.

Sachverzeichnis.

Verlag erschienene Werke von

JOSEPH DÖLGER

---

chsymbol in frühchristlicher Zeit. 2. erwei- (1. Aufl. 1910). X und 22, XX und 474 Seiten mit afeln. RM 19.80, Leinenband RM 23.40.

r heilige Fisch in den antiken Religionen um. Band 2: Textteil. 1922. XVI und 656 Seiten. Band 2. 1922. XX Seiten und 104 Tafeln mit 410 2 und 3 zusammen RM 37.80, Ganzleinen RM 45.—, 22.50; Ganzleinen RM 26.10.

)ie Fischdenkmäler in der frühchristlichen ınd Kleinkunst. Band 4: Tafeln. 1928. XXIV S. Abbildungen. RM 25.20, Leinenband RM 28.80. Band 4. 1. Lieferung. 1932. S. 1—80. RM 4.—, Sub- .50. 2. Lieferung. 1937. S. 81—160. Tafel 294—301. tionspreis RM 4.50. 3. u. 4. Lieferung im Druck.

ch Inschriften frühchristlicher Zeit. ΘYC „Der heilige Fisch", Band 2.) 1922. XII und ln. RM 4.50, gebunden RM 5.85.

echtigkeit und der Schwarze. Eine he Studie zum Taufgelöbnis. Quellen und Forschungen, Heft 14.) 1919. Mit 1 Taf. t. vergriffen.

und Gesang im christlichen Altertum mit cht auf die Ostung in Gebet und Liturgie. Quellen und Forschungen, Heft 16/17.) XII und 488 25 (1. Aufl. 1920) RM 15.50, gebunden RM 17.10.

ntum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien. ich. Preis eines Heftes bei Dauerbezug RM 3.75,

16 Taf. VIII, 367 S. RM 13.50, Leinenband RM 15.75.
16 Taf. VIII, 371 S. RM 13.50, Leinenband RM 15.75.
16 Taf. VIII, 320 S. RM 15.00, Leinenband RM 17.50.
16 Taf. VIII, 320 S. RM 15.00, Leinenband RM 17.50.
16 Taf. VIII, 326 S. RM 13.00, Leinenband RM 17.50.

le Buchhandlung zu beziehen

Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

NEUTESTAMENTLICHE ABHANDLUNGEN
(Fortsetzung)

Heft 3. Vogels, Dr. Heinrich Joseph: Evangelium Palatinum. Studien zur ältesten Geschichte der lateinischen Evangelienübersetzung. VIII u. 148 S. 6.10.

Heft 4—5. Weiß, Dr. Karl: Die Frohbotschaft Jesu über Lohn und Vollkommenheit. Zur evangelischen Parabel von den Arbeitern im Weinberg, Mt 20,1—16. 244 S. 9.60.

BAND XIII

Heft 1—2. Freundorfer, Dr. J.: Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung über Römerbrief 5,12—21. XXII u. 268 S. 9.70.

Heft 3. Wobbe, Dr. Joseph: Der Charis-Gedanke bei Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie. XX u. 102 S. 5.50.

Heft 4—5. Guntermann, Dr. Friedr.: Die Eschatologie des hl. Paulus. XXII u. 320 S. 15.00.

BAND XIV

Heft 1. Koester, Dr. Wilhelm, S. J.: Die Idee der Kirche beim Apostel Paulus. In ihren Grundlinien dargestellt. XII u. 74 S. 2.95

Heft 2—3. Vogels, Dr. Heinrich Joseph: Vulgatastudien. Die Evangelien der Vulgata, untersucht auf ihre lateinische und griechische Vorlage. VI u. 346 S. 12.00.

Heft 4. Schumacher, Dr. Rudolf: Die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte und Erklärung. XI u. 139 S. 5.10; geb. 6.90.

Heft 5. Graafen, Dr. J.: Die Echtheit des zweiten Briefes an die Thessalonicher. 72 S. 2.90.

BAND XV

Staab, Dr. Karl: Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. XLVIII u. 674 S. 31.85.

BAND XVI

Heft 1. Molitor, Dr. Heinrich: Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus. XII u. 127 S. 6.15.

Heft 2—3. Sigge, Dr. Timotheus O. F. M.: Das Johannesevangelium und die Synoptiker. Eine Untersuchung seiner Selbständigkeit und der gegenseitigen Beziehungen. 1935. IV u. 221 S. 10.50.

Heft 4—5. Vögtle, Dr. Anton: Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament, exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht. 1936. XVIII u. 253 S. 12.75.

BAND XVII

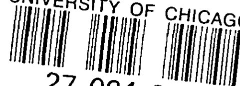
Heft 1. Haugg, Dr. Donatus: Die zwei Zeugen. Eine exegetische Studie über Apok. 11,1—13. VIII u. 140 S. 6.90.

Heft 2—3. Hartmann, Gerhard, S. J.: Der Aufbau des Markusevangeliums mit einem Anhang: Untersuchungen zur Echtheit des Markusschlusses mit besonderer Berücksichtigung der Sprache. 1936. XV u. 276 S. 13.75.

Heft 4. Blinzler, Joseph: Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu. 1937. XX u. 170 S. 8.50.

Heft 5. Dey, Joseph: *Παλιγγενεσία*. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit 3,5. 1937. XVI u. 187 S.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.


UNIVERSITY OF CHICAGO
27 094 646


UNIVERSITY OF CHICAGO
27 094 646